Historia del estructuralismo

TOMO II: EL CANTO DEL CISNE, 1967 HASTA NUESTROS DÍAS



FRANÇOIS DOSSE

HISTORIA DEL ESTRUCTURALISMO

TOMO 2

El canto del cisne
1967 a nuestros días

Traducción:
Mª del Mar Llinares



Maqueta: RAG

Título original: *Histoire du Structuralisme. II. Le chant du cygne, 1967 à nos jours*

La presente edición ha contado con una ayuda
a la traducción concedida por el Ministerio de Cultura de Francia.

Ouvrage publié avec le concurs du Ministère français chargé de la culture - Centre national du livre

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN (Obra completa): 84-460-1534-X
ISBN (Tomo II): 84-460-2155-2
Depósito legal: M-777-2004
Impreso en Materoffset, S.L.
Colmenar Viejo (Madrid)

A Florence, Antoine, Chloé y Aurélien

«El estructuralismo no es un método nuevo:
es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno.»

Michel FOUCAULT *

* M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Gallimard, p. 221.

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias a todos aquellos que tuvieron la amabilidad de aceptar ser entrevistados en conversaciones que han sido transcritas en su totalidad. Su contribución ha sido esencial, y ha constituido uno de los materiales principales para la realización de este capítulo de la historia intelectual francesa*:

Marc Abélès, Alfred Adler, Michel Aglietta, Jean Allouch, Pierre Ansart, Michel Arrivé, Marc Augé, Sylvain Auroux, Kostas Axelos, Georges Balandier, Étienne Balibar, Michel Beaud, Daniel Becquemont, Jean-Marie Benoist, Alain Boissinot, Raymond Boudon, Jacques Bouveresse, Claude Brémond, Hubert Brochier, Louis-Jean Calvet, Jean-Claude Chevalier, Jean Clavreul, Claude Conté, Jean-Claude Coquet, Maria Daraki, Jean-Toussaint Desanti, Philippe Descola, Vincent Descombes, Jean-Marie Domenach, Joël Dor, Daniel Dory, Roger-Pol Droit, Jean Dubois, Georges Duby, Oswald Ducrot, Claude Dumézil, Jean Duvignaud, Roger Establet, François Ewald, Arlette Farge, Jean-Pierre Faye, Pierre Fougeyrollas, Françoise Gadet, Marcel Gauchet, Gérard Genette, Jean-Christophe Goddard, Maurice Godelier, Gilles-Gaston Granger, Wladimir Granoff, André Green, Algirdas-Julien Greimas, Marc Guillaume, Claude Hagége, Philippe Hamon, André-Georges Haudricourt, Louis Hay, Paul Henry, Françoise Héritier-Augé, Jacques Hoarau, Michel Izard, Jean-Luc Jamard, Jean Jamin, Julia Kristeva, Bernard Laks, Jérôme Lallement, Jean Laplanche, Francine Le Bret, Serge Leclaire, Dominique Lecourt, Henri Lefebvre, Pierre Legendre, Gennie Lemoine, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lévy, Alain Lipietz, René Lourau, Pierre Macherey, René Major, Serge Martin, André Martinet, Claude Meillassoux, Charles Melman, Gérard Melman, Gérard Mendel, Henri Mitterand, Juan-David Nasio, André Nicolaï, Pierre Nora, Claudine Normand, Bertrand Ogilvie, Michelle Perrot, Marcelin Pleynet, Jean Pouillon, Joëlle Proust, Jacques Rancière, Alain Renaut, Olivier Revault d'Allonnes, Élisabeth Roudinesco, Nicolas Ruwet, Moustafa Safouan, Georges-Elia Sarfati, Bernard Sichère, Dan Sperber, Joseph Sumpf, Emmanuel Terray, Tzvetan Todorov, Alain Touraine, Paul Valadier, Pierre Vilar, François Wahl, Marina Yaguello.

Entré en contacto con otras personalidades, pero no pude reunirme con ellas: Didier Anzieu, Alain Badiou, Christian Baudelot, Jean Baudrillard, Pierre Bourdieu, Georges Canguilhem, Cornélius Castoriadis, Hélène Cixous, Serge Cottet, Antoine Culioli, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Louis Dumont, Julien Freund, Luce Irigaray, Francis Jacques,

* Véase en anexo las especialidades y funciones actuales de cada una de las personas entrevistadas.

Christian Jambet, Catherine Kerbrat-Orecchioni, Victor Karady, Serge-Christophe Kolm, Claude Lefort, Philippe Lejeune, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Gérard Miller, Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, Edgard Morin, Thérèse Parisot, Jean-Claude Passeron, Jean-Bertrand Pontalis, Paul Ricoeur, Jacqueline de Romilly, François Roustang, Michel Serres, Jean-Vincent Thomas.

Quiero dar las gracias también a los que han aceptado la pesada tarea de revisar este manuscrito y me han ayudado enormemente con sus sugerencias y sus correcciones, permitiéndome así llevar a buen puerto esta empresa: Daniel y Trudi Becquemont, Jean-Michel Besnier, Alain Boissinot, René Gelly, François Gèze y Thierry Paquot, Pierre Vidal-Naquet.

Doy las gracias también, por haberme indicado las tiradas de un determinado número de obras de este período, a: Monique Lulin por Éditions du Seuil, Pierre Nora por Éditions Gallimard y Christine Silva por Éditions La Découverte.

PREFACIO

¿Estructuralismo o estructuralismos? Al final del recorrido triunfal de los estructuralistas que marcó los años cincuenta y sesenta, descrito en el primer tomo, *El campo del signo*[1], parece evidente que el fenómeno recubre una realidad plural, lógicas disciplinares singulares e individuos concretos. Pone de manifiesto más un mosaico inconexo que una escuela fantasmal, aunque una cierta forma de mirar y muchos intercambios conceptuales permiten observar un momento estructuralista. A mediados de los años sesenta, las tentativas de Louis Althusser y de Michel Foucault tuvieron sin ningún género de duda una voluntad unitaria para agrupar alrededor de una filosofía renovada todas las investigaciones más modernas de las ciencias sociales, que se autorreconocían bajo el término «estructuralista». En 1966 se alcanzó, como hemos visto, el apogeo de esta ambición.

Pero rápidamente, en 1967, aparecen fisuras que van a poner de manifiesto el carácter frecuentemente artificial de los agrupamientos del primer período. Todos retroceden, buscan atajos para evitar el calificativo de estructuralista, defendiéndose incluso de haberlo sido alguna vez, dejando aparte a Claude Lévi-Strauss, que sigue su camino apartado de los azares de la actualidad.

Paradójicamente, es en 1967, en el momento en que los medios de comunicación descubren y magnifican la unidad y el éxito del estructuralismo, cuando los estructuralistas marcan sus distancias con lo que consideran que es una unidad artificial. Es entonces el momento de la deconstrucción, de la dispersión, del reflujo. Pero no afecta más que de

[1] François DOSSE, *Historia del estructuralismo*, t. 1: *El campo del signo, 1945-1966*, Madrid, Akal, 2004.

forma superficial al ritmo de las investigaciones estructurales, que prosiguen siguiendo otra temporalidad. El éxito institucional del estructuralismo a favor del movimiento de mayo del 68 va a constituir, por su parte, una etapa esencial en la banalización/asimilación de un programa que ha perdido su estandarte de revuelta contra la tradición, de contracultura, para convertirse en uno de los horizontes teóricos, aunque silenciosos, de la investigación en ciencias sociales.

I

LAS PRIMERAS FISURAS

1

EL CHOMSKISMO: ¿NUEVA FRONTERA?

En 1967, Nicolas Ruwet publica su tesis de doctorado en Plon, *Introducción a la gramática generativa.* Expone allí los principios chomskianos, y para él, como para numerosos lingüistas, es la expresión de una ruptura radical con el primer periodo estructuralista. Nicolas Ruwet, nacido en 1933, recibió su formación inicial en Lieja, pero no está satisfecho con una enseñanza que es similar a la que se recibe en la misma época en la Sorbona. En 1959, deja Bélgica por París: «Estaba pensando en la etnología, me interesaba también el psicoanálisis. Músico en primer lugar, ya había leído cierto número de trabajos lingüísticos: Saussure, Troubetzkoy, Jakobson»[1]. Nicolas Ruwet se encuentra entonces en la confluencia de diversas disciplinas –síntoma claro de la exigencia globalizadora del estructuralismo–, y parte en busca de rigor con el deseo de participar en la aventura científica en curso.

En París, sigue a la vez los cursos de Émile Benveniste en el Collège de France, los de André Martinet en la Sorbona, el seminario de Claude Lévi-Strauss en los Hautes Études: «Lo que me apasionó, al principio, sucedió en el seminario de Lévi-Strauss, cuando trajo un gran artículo de Roman Jakobson, «Linguistique et poétique», que acababa de aparecer en inglés. Estaba entusiasmado y prácticamente nos leyó el texto, dedicándole las dos horas del curso»[2]. Poco después, en 1962, Nicolas Ruwet entra en el Fonds National de la Recherche Scientifique belga (FNRS) en un programa de poética: «Pensaba hacer una tesis sobre Baudelaire que nunca hice»[3]. En 1963, prologa la recopilación de tra-

---

[1] Nicolas Ruwet, entrevista con el autor.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

bajos de Jakobson, una de las publicaciones principales del periodo –que sale en Éditions de Minuit con el título de *Ensayos de lingüística general*–, y frecuenta además el famoso seminario de Lacan, con su amigo Lucien Sebag. Fortuitamente, con ocasión de un viaje con este último, la hija de Lacan y algunos amigos, cuando descubre a Chomsky en 1960, en la casa que había alquilado Lacan en Saint-Tropez: «Estaba solo en la habitación que servía de despacho a Lacan y había un librito azul de Mouton tirado en la mesa: era *Syntactic Structures* de Chomsky [...]. Lo encargué en seguida después de las vacaciones y lo encontré muy interesante, pero no entendía nada, me faltaban todavía demasiados elementos»[4]. Nicolas Ruwet sigue estando, a pesar de esta lectura, en la estela de Jakobson y Hjelmslev, y escribe para Éric de Dampierre un artículo que resume el estado de la lingüística general en 1964, artículo en el que elogia el estructuralismo[5].

La conversión al chomskismo

Sin embargo es en este momento, en 1964, cuando todo cambia, cuando un amigo de Lieja le presta la obra de Paul Postal que acaba de aparecer, *Constituent Structure. A Study of Contemporary Models of Syntactic Description*. El autor presentaba allí las principales ideas de Chomsky: «Lo leí en el tren Lieja-París, y me bajé en la gare du Nord siendo generativista. En algunas horas hice el camino de Damasco. Todo se trastocaba. Tenía que acabar mi artículo para Éric de Dampierre, pero ya no creía en él»[6]. Nicolas Ruwet pasa entonces tres años consecutivos leyéndolo todo sobre el generativismo, y prepara su tesis, tesis que en principio no pensaba publicar como libro, excepto sólo obtener un diploma oficial para rematar una carrera algo heterodoxa, como la de la mayoría de los estructuralistas. Sin embargo, esta obra pronto va a convertirse en el catecismo de la nueva generación, que descubre a su vez la lingüística en estos años 1967-1968.

Hasta entonces, Chomsky era poco conocido en Francia. *Syntactic Structures* data de 1957, pero hay que esperar a 1969 para que la obra aparezca en francés, en Seuil. Entretanto, la introducción del chomskismo en Francia pasa por Nicolas Ruwet, para quien el vuelco respecto al periodo precedente es total. En el mes de diciembre de 1966 presentaba la gramática generativa en el número IV de la revista Langages. Ruwet ve en Chomsky la posibilidad de trabajar sobre la sintaxis, abandonada

---

[4] *Ibid.*

[5] N. Ruwet, «La linguistique générale aujourd'hui», en *Archives Européennes de Sociologie*, V, 1964.

[6] Nicolas Ruwet, entrevista con el autor.

por Saussure y Jakobson. Si bien hay continuidad entre el estructuralismo y el chomskismo en su búsqueda común hacia una mayor cientificidad, la ventaja del generativismo según Ruwet se encuentra en su concepción popperiana de la ciencia como falsable: «La ruptura se sitúa en la posibilidad de proponer hipótesis que sean falsables. Esto me impresionó mucho»[7]. El generativismo plantea la exigencia de una teoría explícita, precisa, que funcione a la manera de un algoritmo cuyas operaciones pueden aplicarse mecánicamente: «Karl Popper demostró que no era posible basar la ciencia en un principio de inducción»[8]. Con la doble articulación del lenguaje en una estructura profunda, la de la competencia, y una estructura superficial, se postula una doble universalidad, la de las reglas convenidas, del sistema, pero también la de «cierto número de universales sustanciales»[9]. Esta búsqueda de universales retoma y pretende llevar más lejos la ambición estructuralista que a su vez se inspiraba en el principio general enunciado por Platón en *El sofista* (262 a.C.), que proporcionaba ya «la base material de la lingüística estructural»[10]. Platón afirma que el estudio de un sistema de signos presupone un número limitado de condiciones: la localización de unidades mínimas, su número finito, el hecho de poder combinarlas, y en último lugar que no todas las combinaciones sean posibles.

Si, como veremos, el movimiento de mayo del 68 va en gran parte a debilitar el paradigma estructuralista, el chomskismo por el contrario se encuentra en sintonía, en simbiosis con los acontecimientos de fines de los años sesenta, pero sobre la base de un curioso malentendido. En primer lugar, Chomsky es un radical en sentido americano, que protesta contra la guerra de Vietnam, y en este sentido aparece como la expresión de la vía crítica. Pero sobre todo los franceses entendieron generativo «en el sentido de: que engendra, que fecunda, que se mueve. Ya no se querían estructuras estáticas. Se había asociado el estructuralismo con un conservadurismo, mientras que el término generativo es un término puramente técnico que no tiene nada que ver con todo esto»[11]. Para Chomsky, por el contrario, la gramática generativa no quiere decir nada más que gramática explícita, la del modelo de competencia de los sujetos, y «significa simplemente enumerar explícitamente por medio de reglas»[12]. La fecundidad de los malentendidos provocará el inesperado encuentro de la gramática generativa con la generación contestata-

---

[7] *Ibid.*

[8] N. RUWET, *Introduction à la grammaire générative*, Plon, 1967, p. 12 [ed. cast.: *Introducción a la gramática generativa*, Madrid, Editorial Gredos, 1974].

[9] *Ibid.*, p. 357.

[10] J.-C. MILNER, *Introduction à une science du langage*, Le Seuil, 1989, p. 492.

[11] Nicolas Ruwet, entrevista con el autor.

[12] N. Ruwet, *Introduction à la grammaire générative, cit.*, p. 33.

ria que verá en el chomskismo el medio de reconciliar la historia, el movimiento y la estructura. Incluso aunque esta percepción se funda en un contrasentido, no deja de ser el modo por el cual el generativismo penetra en Francia.

La arqueología del generativismo

El segundo malentendido tiene que ver con el hecho de que Chomsky no apuntaba en sus críticas al estructuralismo europeo, sino al estructuralismo americano de Leonard Bloomfield y su escuela «distribucionalista», llamada «escuela de Yale», que domina la lingüística en los Estados Unidos en los años cincuenta. Bloomfield, inspirándose en las tesis de la psicología behaviorista, consideraba que era necesario contentarse con describir los mecanismos de la lengua, con poner de relieve las regularidades sin preguntarse por la significación de los enunciados. Esta vía presuponía dos operaciones: la descomposición de los enunciados en constituyentes inmediatos, y su clasificación en orden distribucional. La lingüística antes de Chomsky es entonces esencialmente descriptiva, lineal y fundada en una postulada transparencia entre los actos de habla y su significación. Los sistemas de oposiciones señalados por el estructuralismo americano permiten sobre todo evitar el mentalismo. Esta aproximación distribucionalista, descriptiva, se apoya sobre todo en la voluntad de reconstruir las diversas lenguas amerindias a partir de los años veinte, perspectiva que fue la de toda una etnolingüística que evolucionaba al otro lado del Atlántico a espaldas del saussurismo, con Boas, Sapir... «La ruptura del chomskismo tiene lugar respecto a la escuela lingüística americana. Esta ruptura es manifiesta, pero hay una base que nadie rechaza, que es la articulación. Ninguna teoría se propone analizar la estructura de las frases»[13].

La filiación del estructuralismo (o distribucionalismo) americano pasa por Zellig Harris, que describe el método en 1951[14]. Postula, al igual que Bloomfield, la correspondencia entre el sentido y la distribución, y define los principios de una aproximación que se apoya en la constitución de un corpus representativo y homogéneo para llegar, por medio de fragmentaciones sucesivas, a la determinación de los diferentes morfemas y fonemas de la lengua. Para acceder a estas estructuras originales, Harris define reglas mecánicas de cálculo y elimina toda huella de subjetivismo o rastro contextual: «Las nociones funcionales,

---

[13] Marina Yaguello, entrevista con el autor.

[14] Z. S. Harris, *Methods in Structural Linguistics*, The University of Chicago Press, 1951.

el sujeto de una frase por ejemplo, han sido reemplazadas por clases complejas de distribución»[15]. Toda forma de intencionalidad del interlocutor es por lo tanto expulsada del campo científico del distribucionalismo. Harris lleva entonces hasta el límite la lógica de Bloomfield, e introduce la noción de transformación para tener acceso al estudio de las estructuras discursivas a partir de las clases de equivalencia. Esta dirección de la investigación lo lleva hacia una formalización cada vez más extrema[16], para hacer que las diversas manifestaciones discursivas deriven de un número limitado de frases elementales, constituidas a partir de operadores de base: «Todo se basa en este modelo en la asimilación del sentido a la información objetiva y en el prejuicio de una semántica débil»[17].

Los principios del generativismo

Chomsky se sitúa de entrada en la filiación del distribucionalismo de Harris, pero si bien mantiene el carácter explícito de la aproximación, rápidamente orienta sus trabajos, con Morris Halle, en una dirección nueva, «generativa», en el seno del Massachusetts Institute of Technology. Rechaza entonces las limitaciones impuestas por el distribucionalismo a un corpus que no agota la riqueza de la lengua. Más allá de ello, cree superar el simple estadio descriptivo y alcanzar el nivel, más esencial, de la explicación. Denuncia entonces los métodos taxonómicos y en un primer momento restringe su campo de estudio a la sintaxis, para construir una teoría independiente, una gramática autónoma respecto a su uso específico: «El resultado final de estas investigaciones debería ser una teoría de la estructura lingüística en la que los mecanismos descriptivos utilizados en las gramáticas particulares estuviesen presentes y fuesen estudiados de forma abstracta, sin referencia específica a las lenguas concretas»[18]. La forma de esta gramática debe ser la de un mecanismo generativo que parta de la demostración de lo que es posible, y no de un corpus a partir del cual se practique la inducción.

El formalismo de esta aproximación y su rechazo del sentido inscriben, sin embargo, al generativismo en una línea de continuidad con el

---

[15] Th. Pavel, *Le Mirage linguistique*, Minuit, 1988, p. 120.

[16] Z. S. Harris, *Mathematical Structures of Language*, Interscience Publishers, Nueva York, 1968.

[17] C. Fuchs, P. le Goffic, *Initiation aux problèmes des linguistiques contemporaines*, Hachette, 1985, p. 36.

[18] N. Chomsky, *Structures syntaxiques* [1957], Points-Seuil, 1979, p. 13 [ed. cast.: *Estructuras sintácticas*, México, Siglo XXI, 1974].

estructuralismo: «Esta concepción del lenguaje es extremadamente potente y general. Si la adoptamos, consideramos al locutor esencialmente como una máquina de este tipo (conocido en matemáticas con el término de proceso de Markov con un número finito de estados)»[19]. Tras haber presentado los presupuestos técnicos de constitución de esta gramática generativa en 1957, Chomsky le da una prolongación filosófica, al basar su aproximación histórica y teóricamente en 1965, con la publicación de *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, traducido y publicado en Seuil en 1971. Partiendo de la constatación de que todo niño aprende su lengua materna con una gran rapidez, y que posee por lo tanto potencialmente la facultad de adquirir cualquier lengua, Chomsky deduce no la determinación primaria del ambiente contextual, sino por el contrario, la de las leyes universales que rigen las lenguas, los universales del lenguaje. Todo individuo posee por lo tanto de forma innata una competencia lingüística que hay que distinguir de lo que hará con ella, es decir, el resultado lingüístico singular que constituye el uso de cada lengua particular.

El universalismo lingüístico chomskiano se encuentra así con el innatismo y se apoya en la noción de naturaleza del hombre, más allá de los contrastes culturales. Esta ambición universalista coincide también con el programa global del estructuralismo, en el encuentro de la naturaleza y la cultura. El punto de partida del análisis chomskiano ya no será, sin embargo, la descripción de una lengua concreta, sino que partirá del concepto, de lo construido, para llegar a lo real: «El objeto principal de la teoría lingüística es un locutor-oyente ideal, perteneciente a una comunidad lingüística completamente homogénea»[20].

Chomsky ancla su aproximación históricamente al invocar la tradición lingüística europea que se remonta a la gramática de Port-Royal. Se apoya en el racionalismo cartesiano del siglo XVII, retoma el innatismo de este periodo, el sustancialismo cartesiano[21], y confía en fundamentar científicamente este innatismo gracias a la genética. Coincide aquí con la ambición lévi-straussiana de tener acceso un día a las estructuras mentales: «Todo sucede como si el sujeto parlante [...] hubiese asimilado a su propia sustancia pensante un sistema coherente de reglas, un código genético»[22].

Cuando llegue el momento de la modernidad tecnológica, esta estructura primaria podrá ser accesible según Chomsky gracias al auxi-

---

[19] *Ibid.*, p. 23.

[20] N. CHOMSKY, *Aspects de la théorie syntaxique*, Le Seuil, 1971, p. 12 [ed. cast.: *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, Aguilar, 1971].

[21] *Id.*, *La Linguistique cartésienne*, Le Seuil, 1969.

[22] *Id.*, «De quelques constantes de la théorie linguistique», *Diogène* 51, 1965, p. 14.

lio de la genética: «Haciendo suyo el programa cognitivista, Chomsky y con él la escuela de Cambridge adoptaron la proposición siguiente: una idea tiene la estructura de una información codificada en un ordenador»[23]. Chomsky piensa que en el estadio al que ha llegado la lingüística con la gramática generativa, puede pretender su incorporación a la ciencia en el sentido galileano del término. El cientifismo de Chomsky es explícito, y su modelo se sitúa en las ciencias e la naturaleza. Con su estructura fundamental, la de la competencia, se orienta hacia «una ontología de las estructuras»[24].

El distingo competencia/resultado ¿retoma siguiendo una filiación saussuriana la distinción lengua/habla? François Gadet ve en ello esencialmente una continuidad con el programa de Saussure: «Es ése un punto esencial en el que sus concepciones coinciden con Saussure [...]. La competencia es comparable a la lengua saussuriana»[25]. En efecto, podemos ver una fortísima analogía entre estas dos parejas conceptuales que sostienen las referencias positivas a Jakobson que hace Chomsky, aunque a comienzos de los años sesenta Saussure sea presentado como el portador de una concepción ingenua del lenguaje. Sin embargo, para Nicolas Ruwet, la importancia del carácter creador del lenguaje en Chomsky implica que en este punto «la diferenciación chomskiana de la competencia y el resultado se opone radicalmente a la dicotomía saussuriana de lengua y habla»[26]. Mientras que la lengua en Saussure es definida como una simple taxonomía de elementos, y la creación está únicamente localizada en el habla, Chomsky desdobla la creatividad en dos tipos, que califica sucesivamente de creatividad que cambia las reglas, y de creatividad gobernada por las reglas. El primer tipo tiene que ver con el resultado, y el segundo con la competencia de la lengua. Nicolas Ruwet ve en este punto nodal una renovación radical de la reflexión sobre la lengua, gracias a esta concepción que postula una infinidad de frases posibles a partir de las cuales el sujeto parlante puede comprender o emitir frases nunca oídas antes.

El estructuralismo se transforma imperceptiblemente en naturalismo estructural con Chomsky cuando se apoya en la vieja noción de una naturaleza humana deshistorizada, descontextualizada. Vuelve a encontrar así la estructura en la naturaleza: «Toda auténtica ciencia social, o toda teoría revolucionaria del cambio social, debe estar fundada en determinados conceptos de la naturaleza humana»[27]. Reorienta la perspectiva hacia una psicología cognitiva de la que la lingüística no es más que uno de los ele-

---

[23] J.-C. Milner, *Introduction à une science du langage*, cit., p. 145.
[24] J.-M. BENOIST, *La Révolution structurale*, Grasset (1975), Denoël, 1980, p. 149.
[25] F. GADET, *DRLAV, Revue de Linguistique*, 40, 1989, p. 15.
[26] N. Ruwet, *Introduction à la grammaire générative*, cit., p. 50.
[27] N. CHOMSKY, *Dialogues* con *Mitsou Ronat*, Flammarion, 1977, p. 87.

mentos, y anuncia así el paradigma futuro del cognitivismo y del hombre neuronal. Por oposición al conductismo, Chomsky insiste en el innatismo y su enraizamiento genético: «Se trataría de considerar los principios generales como propiedades de un dato biológico que permita la adquisición del lenguaje»[28]. Sin embargo, el campo de investigación de Chomsky sigue siendo estrictamente lingüístico, sintáctico, y la inspiración que busca en las ciencias biológicas no desempeña más que un papel analógico, esencialmente metodológico, en la medida en que pretende la constitución de un dispositivo para una gramática universal.

Si para Nicolas Ruwet la perspectiva que ofrece Chomsky le permite descubrir su camino de Damasco y salir de la sombra en la que le mantenía el estructuralismo, numerosos lingüistas no ven rupturas significativas importantes entre estructuralismo y generativismo: «Para mí, Chomsky es profundamente estructuralista. Es un heredero de Saussure»[29], dice Jean-Louis Calvet, para quien la herencia saussuriana se sitúa esencialmente en el trabajo sobre la lengua como objeto científico, separado de lo social, de situaciones concretas, tanto de las orientaciones sociológicas como psicológicas. Desde un punto de vista heurístico, Calvet reconoce, sin embargo, que Chomsky ha realizado un progreso en el nivel de la idea de modelo para la sintaxis. Para Oswald Ducrot, también Chomsky prolonga a Saussure: «Nunca percibí a Chomsky como opuesto al estructuralismo. No veo cómo puede ser antiestructuralista el hecho de buscar un sistema formal que explique la totalidad de los enunciados. Es cierto, sin embargo, que era una gran amenaza, por razones históricas, para los que en Francia se llamaban estructuralistas»[30]. Ajeno tanto a la noción de sujeto como a la de contexto, y articulando sus posiciones sobre el modelo continental al referirse a Descartes, Chomsky, en efecto, parece edificar su gramática generativa a partir de la problemática estructuralista europea, y desde este punto de vista la lingüística de la enunciación no da la razón a ninguna de las dos corrientes.

El chomskismo: ¿un antiestructuralismo?

Sin embargo, pronto saltó la tensión entre Chomsky, sus discípulos, y un determinado número de eminentes representantes del estructuralismo en Europa, especialmente con André Martinet. Este último había pasado, sin embargo, una decena de años en los Estados Unidos: de 1946 a julio de 1955, y dirigió una de las dos grandes revistas de lingüística,

---

[28] *Ibid.*, p. 122.
[29] Jean-Louis Calvet, entrevista con el autor.
[30] Oswald Ducrot, entrevista con el autor.

Word, cuyos temas estaban en ruptura radical con el bloomfieldismo que dominaba el ambiente. Es entonces a André Martinet y a su revista a quien Chomsky confía su primer artículo sobre la sintaxis a mediados de los años cincuenta: «Chomsky me ha enviado su artículo a *Word*, lo he leído y he dicho: ¡imposible! Con esta orientación nos hundimos en arenas movedizas. Fui catalogado entonces como el gran enemigo del chomskismo»[31]. La polémica es inmediata y violenta. Y André Martinet llevará mal el hecho de verse relegado en vida al rango de «antigüedad» por una nueva generación ávida de rupturas, y frecuentemente ingrata para con los padres fundadores. Como reacción, Martinet tendrá tendencia a rechazar con tanta más energía toda extensión de los métodos estructurales, a riesgo de verse encerrado en su búnker. Pero sobre todo deseaba mantener intacta la herencia de la que se sentía portador al darle la espalda a la moda chomskista: «Chomsky es el colmo de la afirmación a priori cuando afirma que todas las lenguas son en el fondo idénticas y que existe por lo tanto una estructura profunda»[32].

André Martinet se encuentra por lo tanto atrapado entre la tradición humanista que ve en él un peligroso estructuralista que no respeta nada, y el desarrollo del chomskismo al que califica de lingüística de ingenieros en nombre precisamente de posiciones humanistas reticentes a una concepción puramente formal de la lengua. En tanto que heredero de la fonología y de los trabajos del Círculo de Praga, Martinet «no se veía volviendo a la escuela para adquirir una formación en matemáticas y en informática. Prefirió abandonar América antes que comprometerse en esta vía que le disgustaba, y en la que se sentía en falso. Sin duda le quedó una cierta amargura, tanto más cuanto que era doblemente discutido: por los que querían extender el método estructural, y por los que querían formalizarlo»[33].

Para Claude Hagège, la gramática generativa representa claramente una ruptura, pero la considera de forma negativa en la medida en que radicaliza el corte con lo social para constituir sus modelos formales fuera «de todo parasitismo social e histórico»[34]. Si bien la dicotomía saussuriana lengua/habla era también de naturaleza antisociológica, también es cierto que Saussure se alimentó del pensamiento de Durkheim; y podemos leer la dicotomía lengua/habla como la repetición en el plano lingüístico del distingo establecido por Durkheim entre el sistema definido por la relación social y el sistema que resulta de la capacidad de invención del individuo. Ahora bien, «Chomsky traicionó

---

[31] André Martinet, entrevista con el autor.
[32] *Ibid.*
[33] Jean-Claude Chevalier, entrevista con el autor.
[34] C. Hagège, *L'Homme de parole*, Folio-Fayard, 1985, p. 370.

totalmente esta tradición sociológica que en Francia y en Alemania tenía viejos antecedentes»[35].

Chomsky rompe con toda una tradición, especialmente la del comparatismo, y no llega a convencer a Georges-André Haudricourt, para quien el generativismo tuvo efectos esencialmente negativos, ni a Tzvetan Todorov, que permanece en la estricta filiación de Jakobson y Benveniste: «Los primeros estructuralistas eran personas que estaban sumergidas en la pluralidad de las lenguas, capaces de citar ejemplos en sánscrito, en chino, persa, alemán o ruso. Ahora bien, Chomsky fue la negación total, radical de todo esto, puesto que siempre trabajó sobre el inglés, es decir, sobre su lengua natal. Aunque Chomsky sea un buen especialista en lo que hacía, su influencia fue desastrosa, suponiendo una esterilización del campo de la lingüística totalmente sorprendente»[36].

Chomsky en efecto teorizó esta limitación a la lengua natal e hizo de ella una exigencia metodológica: sólo un locutor nativo de la lengua estudiada es capaz de reconocer la gramaticalidad o no de una frase. Por otra parte, el interés por la sintaxis fue experimentado a la vez como un progreso, como la apertura hacia un campo nuevo de análisis abandonado hasta entonces, pero también como un cierre cuando este estudio aparecía como excluyendo otras aproximaciones posibles: fonética, semántica...

En cuanto al innatismo, al distingo entre estructura de superficie y estructura profunda, fue también percibido por algunos como una regresión: implicaba en efecto una vuelta, por otra parte explícita, a la lógica de Port-Royal, según la cual el pensamiento se forma independientemente del lenguaje, que no sirve más que para comunicar el pensamiento, es decir, a una concepción esencialmente instrumental del lenguaje que fue justamente discutida por el estructuralismo desde Saussure. «Para mí está claro: es una ideología, la que el estructuralismo condenaba, la idea según la cual habría una naturaleza humana pensante, una esencia humana, un a priori, idea que el estructuralismo había rechazado totalmente»[37]. De hecho, la base teórica que postula Chomsky con su noción de estructura profunda, de naturaleza humana, marca sus distancias con el estructuralismo en general, por ejemplo con el principio de base formulado por Benveniste según el cual «el lingüista por su parte considera que no podría existir pensamiento sin lenguaje»[38].

---

[35] Claude Hagège, entrevista con el autor.

[36] Tzvetan Todorov, entrevista con el autor.

[37] Serge Martin, entrevista con el autor.

[38] É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale, I*, Gallimard, 1966, «Tel» (1986), p. 25 [ed. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971].

EL CHOMSKISMO, ¿UN NUEVO IMPULSO PARA EL ESTRUCTURALISMO?

Sean cuales sean las prevenciones de los estructuralistas o funcionalistas frente al generativismo chomskiano, éste sin duda representó una segunda juventud para la lingüística en Francia a finales de los años sesenta. Su introducción en suelo francés pasa por el predominio concedido a la noción de transformación, y el generativismo fue por otra parte conocido en un primer momento con el término de gramática transformacional.

Uno de los divulgadores principales del modelo es Jean Dubois, que se consagra a su aplicación a la lengua francesa. Desde 1965, había aplicado determinados aspectos del distribucionalismo de Harris[39]. Muy pronto, Jean Dubois, gramático especialista en francés, curtido en la reflexión sobre las lenguas muertas de las humanidades clásicas, se vuelve hacia los modelos en uso al otro lado del Atlántico: «Bloomfield fue mi lectura preferida. Los americanos también trabajaban sobre lenguas que no hablaban, las lenguas amerindias»[40]. La adhesión de Jean Dubois pasa también por su trabajo en neurología con el doctor Henry Hécaen durante varios años en el laboratorio de un hospital de Montréal y luego en Francia. Jean Dubois se convierte entonces en partidario de una posición sincrética que realiza una amalgama entre los métodos del estructuralismo funcionalista, del distribucionalismo y del generativismo: «El hecho de hacer un diccionario de francés contemporáneo me llevaba a utilizar un método que era mitad estructural, mitad transformacional»[41]. Jean Dubois traduce en el plano teórico su situación institucional, que lo coloca en la confluencia de diversas corrientes, en calidad de universitario en Nanterre, de responsable de la revista *Langages* y de una colección del mismo nombre en Larousse, así como de elemento activo entre los lingüistas del PCF en el seno del CERM.

Este interés de Dubois por el generativismo provoca una desavenencia definitiva con Martinet, que no soporta las referencias cada vez más numerosas a Chomsky, y ve en ello una operación montada para impugnarlo. Dubois hace remontar el contencioso entre ellos a las relaciones con Larousse: «Martinet había dado pasos en Larousse para crear su revista y su colección, y luego, por torpeza, puesto que es un hombre muy honrado, había iniciado negociaciones paralelas con PUF sin decirlo, lo que no le gustó a la dirección de Larousse, tanto más cuanto que Martinet prefirió PUF porque llevaba el nombre "universitario". A Martinet no le gustó que se realizase el proyecto sin él en Larousse.

---

[39] J. DUBOIS, *Grammaire structurale du français: Nom et pronom*, vol. 1, Larousse, 1965.

[40] Jean Dubois, entrevista con el autor.

[41] *Ibid.*

Yo me encontré en la situación de lanzar la revista *Langages* (en 1966) sin considerarme del todo a la altura de Martinet»[42].

En esta moda del chomskismo, lo que va a llamar la atención sobre todo es la posible dinamización de las estructuras, la posible reconciliación entre génesis y estructura, aunque ésa no fuese la intención de Chomsky. Es el caso de toda la joven generación de lingüistas, entre ellos Julia Kristeva: «Acogí a Chomsky con más interés porque era un modelo más dinámico que la fonología. Tenía el sentimiento de que eso podía corresponder a esta visión de la significación en proceso que yo pretendía»[43]. Para acentuar esta dinamización, Julia Kristeva va a buscar además del lado de la biología las oposiciones entre genotipo y fenotipo. Las utilizará en lingüística según el modelo de la articulación entre genotexto y fenotexto, diferencia que permite explicar que el texto es de hecho un fenotipo que se conforma según determinados procesos casi pulsionales a un fenotipo, lo que abre el campo de análisis a una perspectiva psicoanalítica. El interés de Julia Kristeva por el chomskismo no llega sin embargo a la adhesión a sus tesis, puesto que rechaza los postulados innatistas, la existencia constante de las nociones del lenguaje, que le parece un paso atrás en relación con una determinada fenomenología y en relación con el freudismo: «Me decepcionó mucho, en las conversaciones que tuve con él, su desprecio por todo lo que fuese estilística y poética. Todos estos fenómenos no son para él más que adornos»[44].

Los primeros pasos del cognitivismo

El otro aspecto del cognitivismo que fue percibido como un progreso decisivo fue su capacidad para probar sus hipótesis, de formalizarlas verificando su validez, aunque después, con el desarrollo de los sistemas de inteligencia artificial y de la informática, se haya ido mucho más allá en la formalización. Chomsky es considerado desde este punto de vista como una etapa importante: «Es la primera vez que se es capaz de definir la estructura de una teoría lingüística, que se ha podido evaluar las diversas posibilidades de explicación que proponía»[45]. Al llevar a la lingüística hacia una formalización cada vez más avanzada, el chomskismo acabó por separar a la lingüística de las demás ciencias humanas, mientras que el primer efecto, en los años sesenta, había sido por el con-

---

42 *Ibid.*

43 Julia Kristeva, entrevista con el autor.

44 *Ibid.*

45 Sylvain Auroux, entrevista con el autor.

trario insuflar un dinamismo nuevo a una lingüística considerada como ciencia piloto de las demás ciencias sociales. Sin duda la gramática generativa supuso un enriquecimiento por la aportación de una exigencia de rigor, por una reflexión que privilegia la explicación y una cierta continuidad del impulso saussuriano en cuanto a la comprensión de la lengua, de su funcionamiento. Pero podemos preguntarnos si los generativistas no cavaron su propia fosa cuando especialistas en lingüística tan experimentados como Françoise Gadet reconocen que la gramática generativa, hoy, «se ha convertido en algo totalmente ilegible»[46].

El generativismo habría dado acceso, sin embargo, a un paradigma científico, uniéndose así al impulso inicial del estructuralismo en su ambición de superar el corte naturaleza/cultura, y de tomar como modelos a las ciencias de la naturaleza, con el paradigma cognitivista. Joëlle Proust descubre el chomskismo a mediados de los años sesenta, pero la ruptura se lleva a cabo más tarde, en los años setenta, cuando se encuentra inmersa en Berkeley en los grandes años de desarrollo de las ciencias cognitivas: «Me di cuenta entonces de que tenía que desaprender muchas cosas que había aprendido, reasimilarlas de otra forma»[47]. Joëlle Proust se adhiere entonces al chomskismo sobre la base de la investigación de la estructura orgánica, lógica, computacional subyacente a la diversidad observable de las culturas. Retoma entonces por su cuenta la noción chomskiana de naturaleza humana, calificada sin embargo de ideológica por Louis Althusser, que había sido su primera gran referencia teórica: «Hay que reconocer hoy que científicamente hay bases universales en la cognición, hay cosas compartidas por todos los miembros de nuestra especie, y que además pueden en principio ser duplicadas en una máquina. No hay razones para pensar que la razón se limita al hombre»[48]. Esta hipótesis de trabajo presupone que el carácter racional del hombre no es quizá específico de la materia orgánica que nos constituye, y que lo que permite a un sistema de memoria pensar es el hecho de calcular a partir de símbolos. A partir de esto, sólo cuentan las propiedades relacionales de cálculo, su aspecto formal; y el aspecto orgánico puede variar de la misma manera en que ordenadores diferentes pueden ser el soporte de un mismo programa: «Por eso decimos que quizás existe una forma de equivalencia funcional entre el hombre y la mecánica»[49].

Otra prolongación del chomskismo que va a tener un éxito temporal se sitúa en la antropología, especialmente con la doble adhesión de Dan

[46] Françoise Gadet, entrevista con el autor.
[47] Joëlle Proust, entrevista con el autor.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*

Sperber al estructuralismo lévi-straussiano y luego al chomskismo. Busca hacer la síntesis de ambas cosas interrogando al paradigma lévi-straussiano a la luz de las tesis de Chomsky. En 1968, es Dan Sperber quien redacta la contribución sobre el estructuralismo en antropología en la obra colectiva dirigida en Seuil por François Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme?* A partir de los dos campos de elección del análisis estructural, los sistemas de parentesco y la mitología, interroga a la teoría estructuralista desde la misma perspectiva que Chomsky cuando discutía la orientación inductiva, descriptiva, de la lingüística estructural. Parte del principio de que contrariamente a lo que dice Lévi-Strauss, el estructuralismo se presenta a sí mismo no tanto como un método científico, sino como una teoría, y debe ser falsada en tanto tal, a la manera de Popper: «Después de que Chomsky haya mostrado que en lingüística el estructuralismo era una teoría particular –que por otra parte considera falsa–, y no el método de la ciencia, es conveniente preguntarse si, también en antropología, no estamos ante una teoría –falsa o correcta–» [50].

A partir de este cuestionamiento chomskiano Dan Sperber insiste en la tensión interna en el discurso lévi-straussiano entre su ambición científica de tener acceso a las estructuras mentales, y por otra parte el saber descriptivo del espacio semántico de los mitos. Si bien Dan Sperber reconoce a Lévi-Strauss el gran mérito de haber extraído el estudio de los mitos de las condiciones de su comunicación, de haberlos considerado como códigos, le reprocha no salirse totalmente de la tradición antropológica, deteniéndose en el camino ante la necesidad de construir la teoría de su sistema. Reprocha al estructuralismo seguir considerando los mitos como dependientes de un sistema simbolista. Es cierto que Lévi-Strauss rompe con el empirismo cuando evoca las coacciones internas de la mente humana. Pero no llega a construir, según Dan Sperber, un método científico que articule los dos niveles en acción –observados por Lévi-Strauss en su acercamiento a los mitos–, por una parte como lenguaje engendrado por una gramática, y por otra como producidos por transformación de otros mitos. Dan Sperber reintroduce aquí la diferenciación chomskiana entre la estructura del pensamiento mítico como competencia y su ejercicio como resultado: «Veo que las transformaciones de los mitos entre sí no definen una gramática, contrariamente a lo que parece pensar Lévi-Strauss»[51]. La revolución efectuada por Lévi-Strauss no puede realizarse plenamente, por lo tanto, más que llevando su obra del lado del cognitivismo y no hacia

---

[50] D. Sperber, *Qu'est-ce que le structuralisme? Le structuralisme en anthropologie*, Points-Seuil (1968), 1973, p. 18 [ed. cast.: *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*, Buenos Aires, Losada, 1975].

[51] *Ibid.*, p. 114.

sus ambiciones semiológicas: «La obra de Claude Lévi-Strauss devuelve a la antropología al estudio de su primer objeto: la naturaleza humana»[52].

La clave de la construcción de una auténtica ciencia antropológica se situaría entonces en los propios dispositivos de la mente humana. El chomskismo fue por lo tanto para Dan Sperber la herramienta de una segunda conversión, tras la que lo había llevado de Balandier a Lévi-Strauss: «La gramática generativa es una verdadera revolución científica que remite el modelo estructuralista a un modelo inadecuado, mucho más simple. Ahora bien, la gramática generativa no tiene ninguna vocación de extenderse a las demás disciplinas. La lingüística estructural tenía paradójicamente esta ambición de fundar una disciplina más amplia, mientras que su modelo no funcionaba incluso en su campo de origen: el lenguaje. Su pretensión de funcionar para el resto del universo era muy dudosa»[53]. Dan Sperber ve en la exigencia científica de Chomsky la posible y necesaria disociación en el saber del antropólogo entre la etnografía como interpretación de lo particular, que depende de un género literario, y una antropología, como posible ciencia de lo general. Desde este punto de vista, Lévi-Strauss no habría roto de forma lo bastante radical con la tradición antropológica al intentar unir ambos campos en una única disciplina.

Inmediatamente después del punto de apogeo del paradigma estructuralista en 1966, el chomskismo que se introduce en Francia aparece a la vez y de forma contradictoria, desde 1967-1968, como el segundo impulso del estructuralismo y su crisis. La configuración del campo semiológico sufre un trastorno, y tiene lugar una ruptura que remite al pasado el momento en que, en 1964, Lacan daba una conferencia sobre Chomsky en su seminario para criticar sus postulados teóricos. Retomaba entonces las críticas dirigidas desde 1959 por Jakobson, y reprochaba a Chomsky encerrar al sujeto en la estructura gramatical, olvidando al ser y su reapertura. Lacan oponía al modelo gramatical su teoría formal del significante[54].

Si en 1964 el modelo estructuralista se presentaba aún como una posible unificación del campo de investigaciones sobre la comunicación en todas sus manifestaciones, en 1967-1968 con el chomskismo aparece una falla decisiva en el propio corazón de lo que se presentaba hasta entonces como la ciencia piloto: la lingüística.

---

[52] *Ibid.*, p. 108.

[53] Dan Sperber, entrevista con el autor.

[54] J. LACAN, «Problèmes cruciaux de la psychanalyse», sesión del 2 de diciembre de 1964.

2

DERRIDA O EL ULTRA-ESTRUCTURALISMO

En 1967, el estructuralismo se ve interpelado por dos publicaciones del mismo autor, a partir del campo de la filosofía: se trata de las dos obras de Jacques Derrida, *De la gramatología* y *La escritura y la diferencia*, que aparecen simultáneamente y van a provocar una agitación en la estructura. Lo que los americanos llaman post-estructuralismo está por lo tanto ya presente, antes incluso del reflujo del paradigma estructural, contemporáneo de su triunfo, puesto que Jacques Derrida retoma en estas dos publicaciones textos que se remontan a 1963, como el dedicado a Jean Rousset.

Jacques Derrida no va a dejar de plantear el problema del desfase espacio-temporal que experimenta en relación con los textos de la filosofía clásica.

Nacido del 15 de julio de 1930 en -El-Bihar en un medio judío, sin haber recibido, sin embargo, una verdadera cultura judía («Por desgracia ignoro el hebreo. El medio de mi infancia argelina estaba demasiado colonizado, demasiado desarraigado»[1]), no va a dejar de experimentar y cultivar una cierta extrañeza respecto a la tradición del pensamiento occidental. Esta exterioridad no es vivida sin embargo a partir de otro, de un lugar ajeno, sino a partir de la carencia, de un lugar de ninguna parte, abandonado a los 19 años, un no-lugar que va a servir para desestabilizar todo esbozo de fundación: «El gesto que busca reencontrar aleja de uno mismo, se aleja incluso más. Debe ser posible formalizar la ley de esta separación infranqueable. Es un poco lo que yo hago siempre. La identificación es una diferencia en sí, una diferencia (de) con

[1] J. Derrida, entrevista con C. Descamps, *Le Monde*, 13 de enero de 1982.

uno mismo. Por lo tanto, con, sin y salvo uno mismo»[2]. Derrida revive así en el plano de la escritura su experiencia personal de la pérdida, las cenizas que quedan tras esta experiencia de la muerte: «Es la experiencia del olvido, pero del olvido del olvido, del olvido del que no queda nada»[3]. Este camino personal llevó a Derrida, como a muchos filósofos de su generación, tras las huellas de Heidegger. Y el principio mismo que va a dirigir toda su trayectoria, el de la deconstrucción, no es otra cosa que la traducción, algo enojosa, del término heideggeriano de Destruktion.

DERRIDA FENOMENÓLOGO

Pero antes de erigirse en deconstructor del pensamiento crítico que representa el estructuralismo, Derrida se interesa por la fenomenología. El primer trabajo que publica es una introducción a *L'Origine de la géométrie* de Husserl[4]. Si bien la fenomenología está entonces de moda, dominando de forma casi exclusiva el campo de la filosofía, expresa en Francia una preocupación especial con Sartre y Merleau-Ponty, que se interesan sobre todo por lo vivido, la conciencia perceptiva. La originalidad de la intervención de Derrida reside ante todo en el hecho de no partir de esta orientación: de manera ya adelantada, se interesa sobre todo por las cuestiones de la objetividad, de la ciencia, eludiendo el nivel de la observación interior y situándose sobre todo en la filiación alemana de los discípulos de Husserl. Interrogando al fundamento final de la fenomenología a partir del enigma que le plantea el objeto geométrico, Derrida no deduce la muerte del sujeto, sino su delimitación en una esfera más restringida. Habla de una retirada del principio de fundamento «necesario al hecho mismo de aparecer»[5]. Derrida la emprende, a partir del texto de Husserl, con el doble escollo del historicismo y del objetivismo. Ya observa en *L'Origine de la géométrie* la subversión interna de la jerarquización al uso que subordina lo escrito a la voz, tema posteriormente desarrollado en toda la obra de deconstrucción derridiana. El concepto de «trascendental» sería la certidumbre absoluta de este avance hacia el origen que se capta en una diferencia originaria, siempre por venir: «Es también por esto que este escrito tiene, como dijo Husserl, "un significado ejemplar"»[6].

---

[2] J. DERRIDA, entrevista con F. Ewald, *Magazine Littéraire* (marzo 1991), p. 18.
[3] *Id.*, entrevista con D. Cahen, «Le bon plaisir», France-Culture, 22 de marzo de 1986 [reimp. en: *Digraphe* 42 (diciembre 1987)].
[4] E. HUSSERL, *L'Origine de la géométrie*, PUF, 1962.
[5] *Ibid.*, p. 151.
[6] *Ibid.*, p. 171.

Luego Derrida orienta su reflexión hacia el signo, hacia el lenguaje, siempre a partir de la axiomática husserliana, la de las *Investigaciones lógicas*[7], para dar valor al distingo establecido por Husserl en los estados de conciencia entre un estrato preexpresivo (signo indicativo) y un estrato expresivo (signo expresivo). No habría por lo tanto un concepto unitario del signo, sino un desdoblamiento de éste. La expresión, para Husserl, es por lo tanto exteriorización en su totalidad, y la indicación remite al lugar de lo involuntario: «La esfera indicativa que queda fuera de la expresividad así definida delimita el fracaso de este telos»[8]. No es posible por lo tanto remitir a una verdad o a una esencia del signo, sino que la tarea filosófica consiste en describir sus posibilidades de aparición. Encontramos ya en Derrida la temática del indefinido textual, de la escritura como abismo, auténtico universo críptico de un pasado que nunca ha sido presente: «Pensar como normal pre-originario lo que Husserl cree poder aislar como una experiencia particular, accidental, dependiente y secundaria: la de la deriva indefinida de los signos como vagabundeo»[9].

RADICALIZAR EL ESTRUCTURALISMO

En el momento en que la fenomenología es discutida por el estructuralismo en Francia, Derrida se arriesga a encontrarse del lado de la tradición. Efectúa entonces «una radicalización de la fenomenología, de forma que se salta la objeción estructuralista y se encuentra todavía más allá»[10]. A la defensiva, Derrida va a encontrarse pronto en posición ofensiva, y a iniciar un trabajo de deconstrucción sistemática de cada obra estructuralista observando en ellas otras tantas huellas de un logocentrismo que hay que superar. Para este trabajo crítico, Derrida abandona la perspectiva fenomenológica, y se sitúa en el interior del pensamiento de Heidegger, que le sirve como auténtica máquina de guerra crítica del estructuralismo. Ocupa entonces una posición paradójica, a la vez dentro y fuera del paradigma estructuralista. Así, «Derrida fue el primero en Francia en manifestar un cierto número de reservas sobre el estructuralismo, y la deconstrucción derridiana fue un movimiento que perjudicó el desarrollo del estructuralismo tal y como hubiera podido seguir produciéndose»[11]. Pero quizá también puede ser considerado

---

7 E. HUSSERL, *Recherches logiques*, PUF, 1959 [ed. cast.: *Investigaciones lógicas*, varias eds.].

8 J. DERRIDA, *La Voix et le Phénomène*, PUF, 1967, pp. 38-39 [ed. cast.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985].

9 *Ibid.*, p. 116.

10 Vincent Descombes, entrevista con el autor.

11 René Major, entrevista con el autor.

como el que llevó al extremo la lógica estructuralista hacia una puesta en tela de juicio incluso más radical de toda sustantificación, de toda esencia fundadora, en el sentido de una expulsión del significado. A este respecto, se coloca de entrada en el interior del campo de reflexión estructuralista, aunque la posición que asume es la de una distancia crítica: «Como vivimos de la fecundidad estructuralista, es demasiado pronto para fustigar nuestro propio sueño»[12]. Es cierto que estamos sólo en 1963, en la época todavía gloriosa de un programa prometedor, y Derrida es entonces especialmente elogioso hacia un estructuralismo que percibe como algo mucho más importante que un simple método de pensamiento nuevo. El estructuralismo ocupa entonces el lugar de una nueva «aventura de la mirada, de una conversión en la forma de preguntar delante de cualquier objeto»[13].

Es a una verdadera revolución epistemológica, horizonte infranqueable de nuestro tiempo, a lo que se refiere un Derrida que considera al mismo tiempo que el estructuralismo no puede ni depender de un simple fenómeno de moda, ni dar opción, en el futuro, a ninguna reducción histórica en tanto que momento del pensamiento: «El estructuralismo escapa así a la historia clásica de las ideas»[14], incluso aunque eclosiona en un periodo de dislocación histórica, cuando el fervor inmanente a la fuerza cae en el cuidado de la forma. Entonces, «la conciencia estructuralista es la conciencia a secas como pensamiento del pasado, quiero decir, del hecho en general. Reflexión de lo realizado, de lo constituido, de lo construido»[15]. Incluso aunque Derrida, igual que Foucault, practica una evitación sistemática respecto a toda forma de pertenencia a una capilla particular, podemos sin embargo observar en él un abandono manifiesto del horizonte fenomenológico en beneficio de una adhesión a lo que constituye la base del paradigma estructuralista. Muchos semiólogos estructuralistas de los años sesenta y setenta van a inspirarse, por otra parte, en sus trabajos: «La deconstrucción como método era otro nombre para una aproximación de tipo estructuralista, es decir, transformar un texto complejo, desenredarlo para reducirlo a legibilidades, a oposiciones, a disfunciones»[16]; incluso aunque, al contrario de los estructuralistas clásicos, la atención de Derrida se centre sobre todo, a la manera de los psicoanalistas, en los fallos, en las disfunciones más que en las regularidades o las invariantes de la estructura. Este pensamiento en los lími-

---

12 J. DERRIDA, «Force et signification», *Critique* 193-194 (junio-julio 1963) [reimp. en: *L'Écriture et la Différence*, Le Seuil, 1967, p. 11; ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

13 *Ibid.*, p. 9.

14 *Ibid.*, p. 10.

15 *Ibid.*, p. 12.

16 Philippe Hamon, entrevista con el autor.

tes, que por otra parte retoma toda una literatura del mismo tipo, radicaliza por lo tanto la idea de estructuralidad de la estructura al introducir un descentramiento constante, una deportación fuera del centro tal que ya no hay orden extra-estructural, y que entonces «todo es estructura y toda estructuralidad es un juego infinito de diferencias»[17]. La estructura se reduce entonces al juego incesante de las diferencias, y el pensamiento entra en el vértigo abisal de una escritura que rompe los diques, abate las fronteras disciplinares, para llegar a la creación pura, la del escritor; se realiza especialmente en la figura del poeta.

Esa apertura hacia una estética que se inspira en el programa de Mallarmé desemboca en una interferencia en la delimitación de las marcas-fronteras entre filosofía y literatura. Ésta traspasa entonces la problematización filosófica que se instala en el terreno de los irresolubles a partir de una reflexión sobre la cara oculta de la historia literaria: Antonin Artaud, Georges Bataille, Edmon Jabès... Esta proximidad coincide también, radicalizándola, con la orientación estructuralista de interrogación sobre el lenguaje, más allá de los desacoples entre géneros, más allá de las clasificaciones tradicionales, y por lo tanto el acceso al texto a partir de leyes propias de la textualidad. «Mi primer deseo se dirigía sin duda hacia el aspecto en que el acontecimiento literario atraviesa y desborda incluso a la filosofía»[18].

Si bien la trayectoria de Derrida va a llevarlo sobre todo hacia el continente literario, dejando de lado las preocupaciones epistemológicas por la creación pura, de lo que *Glas* es un buen ejemplo[19], no deja de ser sin embargo, desde 1965, un pedagogo, un excelente docente de filosofía, profesor de la ENS. Es en este terreno que transforma en primer lugar, y de forma muy radical, la lectura de los textos filosóficos a partir de nuevas formas de interpretación procedentes de la lingüística, del psicoanálisis, de la etnología y de todos los sectores punteros de las ciencias humanas: «Es fundamentalmente un profesor que ha renovado profundamente la lectura de los textos filosóficos, pero que corre tras sus interpretaciones. Su esfuerzo por fundar una práctica tiene un punto ciego. Sus lecturas plantean el problema de lo que las sostiene»[20]. Por su capacidad para instalarse en el interior del texto que hay que deconstruir para seguir su trama interna, fue para toda una generación de filósofos «de una eficacia extraordinaria, incorporando por impregnación, para permitir a los estudiantes de filosofía, que debían ante todo dominar la retórica, tener el aire entendido y esperado del profesor»[21].

---

[17] M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Cerf, 1989, p. 65.
[18] J. Derrida, entrevista con D. Cahen, art. cit.
[19] *Id.*, *Glas*, Galilée, 1974.
[20] Jacques Rancière, entrevista con el autor.
[21] Jacques Hoarau, entrevista con el autor.

La estrategia que adopta Derrida es la de la deconstrucción en su doble acepción destructiva/constructiva; permite reconocer las huellas de la metafísica occidental en el pensamiento del otro, a la vez que introduce una nueva forma de escribir. Privilegia por lo tanto la esfera de la escritura como esfera autónoma que tiene que ver con la textualidad en general, más allá de las diferencias de género entre filosofía y literatura. Derrida se une así a la nueva crítica literaria estructuralista, pero escapa de sus categorías cientificistas al proponerse como horizonte la creación de conceptos nuevos, de irresolubles, elevándose así «a la altura de una actividad creadora»[22]. Derrida realiza así la gran ambición de la mayor parte de los estructuralistas, que tomaron prestado el lenguaje de las ciencias sociales para construir una obra creativa, una obra literaria. Coincide también con los formalistas de comienzos de siglo, con los trabajos del Círculo de Praga que ya pretendían realizar una simbiosis entre poética y reflexión filosófica. Se encuentra entonces en una filiación completamente estructuralista.

La otra fuente de inspiración de Derrida, esta vez propia del campo filosófico, es la obra de Heidegger: «Nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las preguntas heideggerianas, [...] sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el ser y la nada, la diferencia óntico-ontológica»[23]. En este sentido, toda la obra deconstructora del sentido atribuida al ser como fenómeno se sitúa en la estela de Heidegger. Cada concepto es tratado hasta los límites de su pertinencia, hasta su agotamiento y su desvanecimiento que deben estimular la propia desaparición de la metafísica occidental. El acto deconstructor aparece en toda su ambigüedad, y es tanto más seductor en este contexto de los años 1967-1968, puesto que es percibido «a la vez como un gesto estructuralista y antiestructuralista»[24]. En este doble sentido, capta la adhesión de toda una generación, de la que *Tel Quel* es la ilustración, a la reactivación de la herencia estructuralista, pero rompiendo a la vez los cierres del sistema, permitiendo a la vez la apertura de la estructura. La deconstrucción sigue siendo fiel a la valoración asignada a la esfera oculta, al inconsciente, pero permite sobre todo la pluralización, la diseminación, al hacer estallar la referencia a un centro estructural, a la unicidad de un principio estructurante cualquiera. Derrida va a desplegar una verdadera estrategia respecto a la razón occidental: «La

---

[22] J. HABERMAS, *Le Discours philosophique de la modernité* [1985], Gallimard, 1988, p. 226 [ed. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993].

[23] J. DERRIDA, *Positions*, Minuit, 1972, p. 18 [ed. cast.: *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos, 1976].

[24] *Id.*, entrevista con D. Cahen, art. cit.

estrategia de la deconstrucción es la astucia que permite hablar, en el momento mismo en que a fin de cuentas ya no hay nada más que decir»[25].

El éxito de estas tesis deconstructivistas tiene que ver también en estos años 1967-1968 con el contexto de ruptura con el saber académico de la Sorbona. De la misma forma que los lingüistas respecto a la historia clásica de la literatura, Derrida ofrece a los filósofos una estrategia de combate que pretende la demolición radical de los fundamentos de la metafísica enseñada en la Sorbona: inocula en el interior de la tradición filosófica una serie de conceptos irresolubles que tienen como finalidad hacer vacilar sus cimientos y denunciar sus errores. El aspecto subversivo de esta estrategia permite por lo tanto socavar las bases de la institución y radicalizar el combate entablado por la corriente estructuralista, ampliar su base uniendo toda la reflexión crítica, sea lacaniana, foucaultiana, chomskiana, althusseriana, a la vez que la recupera desde el campo de la filosofía.

Derrida es también el que se toma en serio el desafío de las ciencias sociales nuevas para enriquecer el discurso, la forma de cuestionamiento de la filosofía. Esta estrategia anuncia el fin de la filosofía, y recupera al mismo tiempo los logros de las ciencias humanas en beneficio únicamente de la filosofía, a la vez que coincide con lo que llama ya, antes de la aparición del libro de Barthes, un placer del texto: «Se produce un determinado trabajo textual que proporciona un gran placer»[26]. Las diversas parejas binarias –significante/significado, naturaleza/cultura, voz/escritura, sensible/inteligible– que han constituido el instrumento del análisis del estructuralismo son puestos en tela de juicio una por una, pluralizadas, diseminadas en un juego indefinido que despliega, separa, disecciona el sentido de las palabras, acorralando toda palabra clave, toda trascendencia. Todo un lenguaje derridiano que desestabiliza así las oposiciones tradicionales poniendo en juego los irresolubles, auténticas unidades de simulacro, organizadores de un nuevo orden carnavalesco de la razón.

Derrida toma sus conceptos ambivalentes de la tradición para devolverla como un bumerán, a la manera de la coz del asno*. De Platón toma el término *pharmakon*, que no es antídoto ni veneno, ni el bien ni el mal. De Rousseau toma el suplemento: ni un más ni un menos. De Mallarmé: el *hymen*, que no es ni la confusión ni la distinción. Todas estas nociones, que son otros tantos instrumentos de la deconstrucción, tienen un punto

---

[25] V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, Minuit, 1979, p. 163 [ed. cast.: *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1988].

[26] J. Derrida, *Positions*, cit., p. 15.

* La coz que da el asno al león viejo en las fábulas, es decir, el último ataque o insulto que el débil lanza cobardemente contra un adversario rendido *[N. de la T.]*.

en común: «Todos borran la oposición del dentro y el fuera»[27]. La escritura sale por lo tanto al asalto del concepto para sustituirlo por un juego seminal que trabaja sobre el infinito. Esta deconstrucción en el campo filosófico se aplica no sólo a la fenomenología, descentrando el sujeto, sino también a la dialéctica hegeliana, cuyas nociones de identidad y unidad disuelve: «La negación es remitida al papel secundario de una policía del saber [...]. El concepto es reducido al ejercicio de un mandamiento teleológico»[28]. Derrida preserva el lugar de la filosofía como reina de las ciencias, lugar en el que se determina la norma de todos los saberes, y al mismo tiempo prepara una posible línea de fuga hacia la creatividad puramente literaria, no concebida como acontecimiento redentor, a la manera de Heidegger. Este trabajo de deselladura radicaliza la perspectiva heideggeriana al expulsar la idea de un fundamento que hay que encontrar, y la sustituye por un simple vagabundeo que «ni siquiera se concede el descanso reconfortante del Ser»[29], y prefiere los márgenes mallarmeanos. El corte saussuriano ya había alejado el referente del horizonte lingüístico, Lacan había hecho que el significado se deslizase bajo el significante, y con Derrida es el significado el que es expulsado, en beneficio de una cadena significante indefinida sin punto de agarre. Trabaja así sobre una inversión espectacular a partir de la cual busca una corporeidad de la escritura.

Deconstruir a Foucault

La empresa de Derrida pretende deconstruirlo todo, y va a empezar por los que se encuentran más cerca de él y que considera que están, a su pesar, prisioneros del logocentrismo: los estructuralistas. El primer blanco de los ataques de Derrida tiene que ver con la muerte del padre, puesto que el chivo expiatorio no es otro que su antiguo profesor en la calle Ulm, Michel Foucault. Convertido en ayudante de Jean Wahl en la Sorbona, Derrida recibe el encargo de una conferencia en el Collège de filosofía, y elige comentar *Folie et déraison* de Foucault. La conferencia tuvo lugar el 4 de marzo de 1963, y Foucault asiste en la sala a la presentación de su antiguo alumno para asistir, sorprendido, a una auténtica carga contra su tesis. La conferencia de Derrida será publicada poco después en la *Revue de Métaphysique et de Morale* dirigida por Jean Wahl[30] y reimpresa en la recopilación publicada en 1967, *La escritura y la diferencia*.

[27] S. Kofman, *Lectures de Derrida*, Galilée, 1984, p. 39.

[28] Ch. Ruby, *Les Archipels de la différence*, Félin, 1990, p. 30.

[29] Jean-Marie Benoist, entrevista con el autor.

[30] J. Derrida, «Cogito et histoire de la folie», *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (octubre-diciembre 1963).

Derrida procede a su trabajo deconstructor limitando su aproximación a la economía interna del texto que estudia. A la manera de un laboratorio de análisis, toma de él una ínfima parte que juzga reveladora del conjunto y sobre la que aplica su escalpelo. La enorme suma de trabajo de Foucault que es su tesis de Estado no es captada por lo tanto más que a partir de la lectura que el autor nos ofrece de la toma de posición de Descartes respecto de la locura: ¡3 páginas de 673! «La lectura que se nos propone de Descartes y del *cogito* cartesiano engloba en su problemática la totalidad de esta *Histoire de la folie*»[31]. La discusión de la validez de las enseñanzas que obtiene Foucault de la primera Meditación de Descartes que abarca la totalidad de la obra nos da la medida de la radicalidad de una crítica dirigida sin embargo a un «libro admirable en tantos aspectos»[32]. Pero ha llegado la hora de la emancipación, y con ella la del asesinato simbólico.

En primer lugar, Derrida, haciendo el papel de estructuralista radical, critica a Foucault por haber conservado la idea del sujeto. Aunque el sujeto elegido sea la cara oculta de la historia, su envés, Foucault comete el error del preservar la idea de un sujeto que atraviesa la historia: la locura. «Es lo más loco que hay en su proyecto»[33]. Foucault, por otra parte, será sensible a esta crítica, y su proyecto arqueológico futuro borrará todo punto de vista que parta de un sujeto cualquiera, aunque sea rechazado. Derrida remite luego al orden de lo ilusorio la idea de poder situarse fuera de la razón, a partir de un «otro lugar» que sería la locura, de un lugar del exilio: «La grandeza insuperable, irremplazable, imperial, del orden de la razón [...] es que no se puede apelar en su contra más que a ella misma, no se puede protestar contra ella más que en ella»[34]. Allí donde Foucault cree haber realizado una revolución, no habría conseguido más que una modesta agitación superficial. La demostración de Foucault parte de un abuso inicial, de una decisión fundamental presentada como la condición misma de la historia, la que lleva a excluir la locura del mundo de la razón antes de encerrarla. Este acto fundador de la época clásica es atribuido a Descartes en la primera de las Meditaciones, por la que habría instituido la línea de división entre dos soliloquios ajenos ya para siempre el uno al otro. Es el gran punto de litigio entre Foucault y Derrida, que no ve en el texto de Descartes ningún ostracismo contra la locura. Al contrario: para Descartes «el que duerme, o el que sueña, es más loco que el loco»[35]. Si la hipóte-

[31] J. DERRIDA, *ibid.*, en *L'Écriture et la Différence*, Points-Seuil, 1967, p. 52 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

[32] *Ibid.*, p. 51.

[33] *Ibid.*, p. 55.

[34] *Ibid.*, p. 58.

[35] *Ibid.*, p. 79.

sis del genio maligno apela a la locura total, el acto del *cogito* no es sin embargo el lugar de la decisiva división entre razón y locura, puesto que es válido «aunque mi pensamiento sea una locura de parte a parte»[36]. Derrida discute así la validez de la pareja binaria razón/locura (reparto que permite a Foucault exhumar la parte maldita de la historia occidental), mostrando que el hecho de fundar el *cogito* no está sometido en Descartes a la condición previa de la eliminación de la locura.

Derrida considera entonces que Foucault cometió un contrasentido en su lectura de Descartes, pero su crítica va más allá en la medida en que pone en tela de juicio todo el método foucaultiano: «El totalitarismo estructuralista realiza aquí un acto de encierro del *cogito* que sería del mismo tipo que el de las violencias de la época clásica»[37]. Aquí tenemos a Foucault contra las cuerdas, acusado de haber perpetrado una violencia similar a la que pretende denunciar. Es comprensible que no haya apreciado especialmente la flecha del parto de su «discípulo». Sin embargo no responde inmediatamente a esta diatriba, ni en el momento, porque permanece atento pero silencioso en la sala, ni en 1967 cuando el texto aparece en *La escritura y la diferencia*.

Hay que esperar a 1971 para que Foucault reaccione en un artículo publicado en primer lugar en la revista *Paideia*[38] y reimpreso más tarde en la nueva edición en Gallimard de la *Historia de la locura*, en 1972. Si bien Foucault califica los argumentos de Derrida de «notables», mantiene su interpretación del texto de Descartes, y considera que la hipótesis de Derrida sólo es válida al precio de las omisiones a través de las cuales consigue extirpar todas las diferencias del texto con el fin de «convertir la exclusión cartesiana en inclusión»[39]. Y Foucault denuncia en la lectura que hace Derrida de Descartes no una ingenuidad cualquiera, sino la aplicación de un sistema tradicional de interpretación, que tiene como característica borrar lo que le molesta, y cuyo último representante sería Derrida. Esta vez Foucault no se limita a una respuesta defensiva, sino que aprecia como maestro el trabajo de su discípulo reduciéndolo a un brillante ejercicio de estilo de orden didáctico: «Yo no diría que es una metafísica, la metafísica o su cierre, lo que se esconde en esta textualización de mis prácticas discursivas. Iría mucho más lejos: diría que es una pequeña pedagogía históricamente bien determinada, que se manifiesta de forma muy visible. Pedagogía que enseña al alumno que no hay nada fuera del texto, pero que en él, en sus intenciones, en sus huecos y en sus silencios, reina la reserva del origen»[40].

---

[36] *Ibid.*, p. 85.
[37] *Ibid.*, p. 88.
[38] M. Foucault, «Mon corps, ce papier, ce feu», *Paideia* (septiembre 1971).
[39] *Ibid.*, en *Histoire de la folie*, Gallimard, 1972, Appendice II, p. 599.
[40] *Ibid.*, p. 602.

En 1965, en la revista *Critique*, Derrida enuncia las bases de una nueva aproximación que participa de la efecto-logía de la época: la gramatología. Su tesis va a llegar a un público más amplio en 1967 con la aparición en Éditions de Minuit de la obra *De la gramatología*. Partiendo de la constatación de que el problema del lenguaje nunca había dominado tanto las investigaciones en los campos más diversos, y apoyándose en esta inflación invasora para responder a ello como filósofo, preconiza una historización del rechazo de la escritura por la civilización occidental en beneficio de la *phonè*. La gramatología es esta «ciencia» de la escritura, refrenada por la metafísica y que «da signos de su liberación a través del mundo gracias a esfuerzos decisivos»[41]. El exergo remite por lo tanto a una ambición científica, pero ésta queda anulada una vez que se plantea, puesto que una vez que todos los obstáculos hayan sido superados, «una ciencia de la escritura semejante corre el riesgo de no ver la luz como tal y con este nombre»[42]. La gramatología no se define, por lo tanto, como una positividad como cualquier otra, al lado de las demás: «La grafemática o la gramatología deberían dejar de presentarse como ciencias»[43]. Derrida se inscribe ya en este entredós, en esta tensión interna entre la escritura y la ciencia, en el interior de este lugar de las carencias, de este hueco textual, en este inaccesible espaciamiento temporal que toma el aspecto de un suplemento que escapa para siempre a la presencia: «La constitución de una ciencia o de una filosofía de la escritura es una tarea necesaria y difícil. Pero una vez llegado a estos límites y respetándolos sin descanso, un pensamiento de la huella, de la diferencia o de la reserva, debe apuntar también más allá del campo de la episteme»[44].

Buscando incesantemente lo propio y lo cercano, la proximidad, Occidente desde Platón privilegia la voz, considerada como verdadera esencia, portadora del sentido, del significado, a expensas de la escritura. Toda la trama histórica de Occidente no sería más que la historia de esta eliminación. La unidad distintiva, el objeto de esta nueva ciencia capaz de salir del fonologismo sería el grama, el grafema. Derrida utiliza la lingüística más formal, la glosemática de Hjelmslev: «Para Derrida, Hjelmslev libera al significante del significado y permite una escritura que sustituye al significado fónico»[45]. El significante gráfico puede entonces sustituir al significante fónico.

---

[41] J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967, p. 13 [ed. cast.: *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971].

[42] *Ibid.*, p. 13.

[43] *Ibid.*, p. 109.

[44] *Ibid.*, p. 142.

[45] Serge Martin, entrevista con el autor.

Inspirándose en los *Principios de gramática general* de Hjelmslev, Derrida disocia el principio fonologista del principio de la diferencia, y encuentra en la glosemática las bases de una ciencia formal de la lengua. La separación del sentido se repite en la del sonido, y Derrida apoya su nueva ciencia en la lingüística, en una filiación explícitamente hjelmsleviana: «Hjelmslev critica la idea de un lenguaje naturalmente vinculado a la sustancia de expresión fónica»[46]. La ruptura que permitiría dar la primacía a la escritura dataría por lo tanto de la glosemática, que es la única que permitiría la apertura sobre el elemento literario de base, el grama.

Pero Derrida no se contenta con retomar la herencia del componente más formal de la reflexión lingüística, sino que pretende un más allá del estructuralismo y considera que «la glosemática opera incluso aquí con un concepto corriente de escritura»[47]. Introduce entonces la temporalidad, la falta de ser, la ausencia a partir de la cual la escritura es captada como huella, no ligada a la idea de origen. La huella se refiere a la comprensión de las condiciones de posibilidad, anterior a la existencia del signo, es su condición de existencia, que escapa a toda reducción a un siendo-presente. Derrida intenta entonces una simbiosis entre la glosemática y una aproximación arqueológica, en la medida en que su horizonte no se sitúa en la restitución del contenido de sus pensamientos, sino en lo que los hace posibles. Ocupa un lugar, como filósofo, en una situación de exterioridad, de descentramiento respecto al pensamiento occidental. Esta gramatología presupone una autonomía máxima de la escritura respecto al contexto de su génesis, y en este sentido participa plenamente del paradigma estructuralista basado en este corte con el marco referencial. La escritura escapa tanto al locutor como al destinatario, y vale como todo objeto científico por el carácter reiterable de la lectura: «Todo grafema es de esencia testamentaria»[48].

Considerando que el estructuralismo fonológico ha alcanzado sus límites, practica la evitación de la gramática generativa para sustituirla por otra vía de superación, estrictamente filosófica: «Se esfuerza por radicalizar la intuición fundamental del estructuralismo [...]. Puede tomar el camino directo que conduce de la filosofía de la conciencia del primer Husserl a la filosofía del lenguaje del último Heidegger»[49]. En la perspectiva heideggeriana, Derrida renuncia a toda ontología. La huella que percibe se disimula siempre a sí misma por un movimiento de velamiento continuo que no permite fijar la significación. Utiliza, por lo tanto, las aportaciones de la lingüística para transportarlas al campo de

---

[46] J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 84.
[47] *Ibid.*, p. 88.
[48] *Ibid.*, p. 100.
[49] J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, cit., p. 197.

la filosofía, aportándole una ambición científica ajena a un Heidegger que siempre fue hostil a las pretensiones de las ciencias.

La gramatología se ofrece a la vez como posible deconstrucción heideggeriana de las normas científicas en vigor, y como posible superación del cierre del campo de la cientificidad tradicional hacia un nuevo rigor científico desembarazado de los presupuestos logocentristas y fonológicos. Esta gramatología va a permitir sobre todo ejercer su vertiente crítica; por el contrario, será pronto olvidada como prolegómenos de una nueva ciencia. El desarrollo de la racionalidad debe por lo tanto ser desestabilizado no por su cara oculta, como creía Foucault, sino a partir de un auténtico punto de exterioridad: «Queremos alcanzar el punto de una cierta exterioridad respecto a la totalidad de la época logocéntrica»[50].

El más allá del estructuralismo

Esta construcción del más allá del estructuralismo pasa por la crítica de los dos padres fundadores que son Saussure y Lévi-Strauss. Es a lo que se aplica Derrida en *De la gramatología*, cuando señala los límites fonológicos y logocéntricos del primer estructuralismo. Descubre en Saussure una aproximación que sigue fundamentalmente prisionera del sujeto presente a sí mismo mediante su habla. Sin embargo, reconoce en Saussure al que tuvo el mérito de romper con la tradición metafísica al desustancializar el contenido del significado y su expresión; pero considera que no fue hasta el final del cambio que solamente esbozó al reintroducir la noción de signo como función fundadora de la lingüística, mientras que «la época del signo es esencialmente teológica»[51]. La reflexión saussuriana centrada en la palabra como unidad de sentido y de sonido habría podido dar lugar a un análisis de la escritura, pero Saussure habría cerrado esta perspectiva al colocarla en situación de exterioridad casi maléfica: «El mal de la escritura viene de fuera, decía ya Fedro (275 a)»[52]. Platón rechaza la escritura como la responsable de la ruina de la memoria, y Saussure, que muestra en el *Curso de lingüística general* la importancia de la toma de conciencia del modo de funcionamiento propio del lenguaje, comienza por la desvalorización de la escritura al presentarla como la simple reproducción del habla: «La escritura vela la vista de la lengua: no es un vestido, sino un disfraz»[53].

[50] J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 321.
[51] *Ibid.*, p. 25.
[52] *Ibid.*, p. 51.
[53] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Payot, p. 51.

Existiría entonces una relación de subordinación y de desvaloración de la escritura respecto al habla, reforzada incluso en Saussure por la integración de su proyecto semiológico dentro de una psicología.

Nada justifica para Derrida la discriminación que hace Saussure entre signo lingüístico y signo gráfico. Existiría incluso una contradicción interna en el discurso saussuriano cuando avanza la tesis de lo arbitrario del signo y excluye al mismo tiempo la escritura, dejándola en el exterior del lenguaje, en su antecámara, por no decir en su leprosería: «Debemos por lo tanto recusar, en el propio nombre de lo arbitrario del signo, la definición saussuriana de la escritura como imagen –como símbolo natural– de la lengua»[54]. Al contrario, para Derrida la escritura escapa a lo real como huella siempre disimulada ante sí misma, es tan ajena como la imagen acústica del referente y del sujeto: «Esta deconstrucción de la presencia pasa por la de la conciencia»[55].

Es conveniente entonces, para Derrida, deconstruir esta noción de signo saussuriano colocada en el corazón de la reflexión estructuralista, y sustituirla por una reflexión sobre la escritura que preconiza la gramatología. En el contexto del hundimiento de las fronteras entre todas las disciplinas que tienen al hombre como objeto, ésta se ofrece como posible federadora de estas investigaciones en todas direcciones. La gramatología se propone ser la realización plenamente asumida y llevada hasta el extremo de su lógica de una ambición estructuralista abierta a la deconstrucción del Uno y a la desaparición del hombre: «La gramatología [...] no debe ser una de las ciencias del hombre, puesto que plantea en primer lugar como pregunta que le es propia la cuestión del nombre del hombre»[56]. Esta ciencia se propone entonces trascender las ciencias humanas al no buscar ya una importación de conceptos provenientes de sus sectores regionales, a la vez que captura sus programas. Esta pretensión hegemónica de Derrida reproduce de hecho la posición dominante de la filosofía en el campo de la reflexión sobre el hombre, y si bien preconiza una ciencia más que una filosofía, ésta no debe sumarse a las demás ciencias existentes; pretende ser libre de toda limitación o delimitación.

Deconstruir a Lévi-Strauss

El otro gran maestro del estructuralismo al que va a atacar la deconstrucción derridiana es evidentemente Lévi-Strauss, que había encontrado en el modelo fonológico de Jakobson un modelo científico válido para el conjunto del campo de las ciencias humanas: «La fonología

---

54 J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 66.
55 *Ibid.*, p. 103.
56 *Ibid.*, p. 124.

no puede dejar de desempeñar respecto a las ciencias sociales el mismo papel renovador que la física nuclear, por ejemplo, ha desempeñado para el conjunto de las ciencias exactas»[57]. En este sentido, Derrida, que persigue las huellas del fonologismo, toma naturalmente a Lévi-Strauss como blanco, según el método ya probado con Foucault: toma una pequeña partícula de la inmensa obra lévi-straussiana, en este caso la «Lección de escritura» de *Tristes trópicos*, para denunciar su rechazo de la escritura. Lévi-Strauss describe allí la llegada de la escritura a los nambikwara, que lleva en sí la introducción de la explotación, de la perfidia y de las diversas formas de servidumbre. Estas consideraciones de Lévi-Strauss son para Derrida la prueba de que el etnólogo no logró realizar plenamente su acto de descentramiento del etnocentrismo occidental mejor que Saussure. Sin duda Lévi-Strauss participa en esta época de la sospecha que sustituye a una lógica del juego para escapar de los modelos conscientes, que hace prevalecer no un significado central, sino una cadena significante, e intenta salir de la dicotomía tradicional naturaleza/cultura. Por todas estas orientaciones, el proyecto de Derrida «coincide claramente con el de Lévi-Strauss, aunque no se abra, como en este último, con una abjuración solemne del ejercicio de la filosofía»[58]. Encontramos en ambos la misma búsqueda de las diferencias entre los mitos que se piensan entre sí para Lévi-Strauss, o los textos que se inscriben en la trama de la intertextualidad para Derrida. En el número 4 de *Cahiers pour l'analyse*[59], Derrida considera que la antropología social de Lévi-Strauss reactiva de hecho el pensamiento del siglo XVIII, el de Rousseau, y por lo tanto llevaría en sí mismo toda una serie de categorías, como la de génesis, la de naturaleza, la de signo, que revelan su logocentrismo: «El estructuralismo seguiría siendo tributario de una filosofía de la naturaleza»[60]. Este artículo está recogido en *De la gramatología*; Derrida considera que Lévi-Strauss purga su culpa de occidental al oponer la naturaleza inocente, llena de bondad y de belleza, a la cultura occidental que rompe con una realidad ideal presentada a partir del espejo también deformante del contra-etnocentrismo occidental: «Esta arqueología es también una teleología y una escatología; sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia»[61].

---

[57] C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 39 [ed. cast.: *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968].

[58] E. DELRUELLE, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Éd. Universitaires, 1989, p. 109.

[59] «Lévi-Strauss dans le XVIIIe siècle», *Cahiers pour l'Analyse* 4 (septiembre-octubre 1966).

[60] *Ibid.*, p. 114.

[61] J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 168.

Defensor del territorio del filósofo que ha abandonado Lévi-Strauss, Derrida denuncia el empirismo de la antropología. A las críticas formuladas por Lévi-Strauss contra los filósofos de la conciencia, responde que ninguno de ellos, ni Descartes ni Husserl, habría tenido la ingenuidad de un Lévi-Strauss para llegar a la apresurada conclusión de la inocencia y bondad originales de los nambikwara. Para Derrida, la mirada que Lévi-Strauss cree libre de etnocentrismo es de hecho un etnocentrismo al revés, sostenido por posiciones ético-políticas que acusan a Occidente de estar en el origen, a través de la escritura, del asesinato de la inocente palabra.

Coincidiría así con su maestro, Rousseau, que nos había puesto en guardia contra la escritura: «El abuso de los libros mata la ciencia. [...] No hay que leer, hay que ver. [...] La lectura es el azote de la infancia»[62]. Derrida se sitúa por lo tanto en una perspectiva de superación del estructuralismo lévi-straussiano: conserva de él un determinado número de orientaciones para la gramatología que siguen siendo válidas, a condición de extirparle el viejo fondo rousseauniano contra el que se estrella la voluntad de ruptura de Lévi-Strauss, y que le hace retomar todas las viejas herramientas conceptuales, las viejas dicotomías metafísicas que creía haber superado, pero que lo atrapan en su huida.

Derrida analiza estos presupuestos rousseaunianos restituyendo el lugar, las implicaciones y la articulación del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*[63]. Observa en el texto de Rousseau la oposición clásica entre la voz y la escritura como algo que reproduce la de la presencia y la ausencia, la de la libertad y la servidumbre. Rousseau concluye su *Ensayo* con este juicio: «Afirmo que toda lengua con la que no es posible hacerse entender por el pueblo reunido es una lengua servil; es imposible que un pueblo siga siendo libre y que hable esa lengua»[64]. A la dulce voz maternal se opone la implacable de la escritura, que no tiene piedad. Esta inclinación de la socialidad hacia el mal proviene de un momento-catástrofe, simple desplazamiento inicial, apenas perceptible: «El que quiera que el hombre sea sociable que toque con el dedo el eje del globo y lo incline sobre el eje del universo. Con este ligero movimiento, veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano»[65]. Este ligero movimiento, este pequeño signo no es otro que la mano de Dios, la huella divina. Es la que inaugura la época de la sociedad y con ella la de la prohibición del incesto: «Antes de la fiesta, no había incesto porque no había prohibición del incesto ni

---

[62] J.-J. Rousseau, *Émile*, citado por J. DERRIDA, *De la grammatologie*, cit., p. 194.

[63] J. Derrida, *De la gramatologie*, cit., pp. 235-378.

[64] J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cap. XX, citado por J. DERRIDA, *De la grammatologie*, cit., p. 239.

[65] *Ibid.*, p. 362.

sociedad. Tras la fiesta, ya no hay incesto porque está prohibido»[66]. Esta prohibición es la Ley que condiciona las leyes, es, como más tarde en Lévi-Strauss, la separación entre naturaleza y cultura. Rousseau, según Derrida, describe bien ese sustituto de la expresión, de la palabra, de la presencia, que es la escritura. Pero, prisionero de la metafísica, Rousseau no podía pensar esta escritura como endógena a la palabra y anterior a ella: «El sueño de Rousseau consistió en hacer entrar por la fuerza el suplemento en la metafísica»[67]. Mantuvo, por lo tanto, en una relación de exterioridad el enlace entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal, entre el significante y el significado, mientras que Derrida considera que él desplaza todas estas líneas fronterizas.

---

66 J. Derrida, *De la grammatologie*, cit., p. 372.
67 *Ibid.*, p. 444.

3

LA HISTORIZACIÓN DERRIDIANA Y SU TACHADURA

En 1966, Jacques Derrida viaja a los Estados Unidos para el coloquio celebrado en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, junto a Roland Barthes, Jacques Lacan, Gérard Genette, Jean-Pierre Vernant, Lucien Goldmann, Tzvetan Todorov, Nicolas Ruwet... El pensamiento crítico francés agrupado bajo la bandera del estructuralismo está en su cénit, y fascina a los americanos, que se preguntan qué pasa en esta vieja tierra gala. Jacques Derrida presenta una comunicación sintomática de su doble posición de estructuralista que busca las vías de una superación del paradigma, al mismo tiempo defensor del pensamiento crítico y crítico de la crítica en la medida en que considera que no va lo bastante lejos. Sitúa su comunicación «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» en el interior de la obra de Lévi-Strauss, para llevar a cabo su deconstrucción. Si bien reconoce en el estructuralismo la inauguración de un acontecimiento de ruptura fundamental, considera que abre el juego de las diferencias, al negar toda referencia a un centro cualquiera que cerraría el juego de las posibilidades. Ahora bien, «una estructura privada de todo centro representa lo impensable»[1]. Ataca entonces el núcleo del pensamiento estructuralista, y así va a ser percibido como postestructuralista por los americanos. Sin embargo, Derrida reconoce en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss un intento totalmente positivo de desembarazarse de toda referencia a un centro: «El discurso mito-lógico debe ser mito-morfo. Debe tener la forma de aquello de lo que habla»[2]. Si bien considera, por lo tanto, el dis-

---

[1] J. DERRIDA, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», en *L'Écriture et la Différence*, Le Seuil, 1967, p. 409 [ed. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989].

[2] *Ibid.*, p. 420.

currir del pensamiento de Lévi-Strauss como una apertura que coincide con el trabajo de la deconstrucción, le reprocha por el contrario su estatismo, la neutralización de la historia propia de su temática estructural.

HISTORIZAR LAS ESTRUCTURAS: LA «DIFERANCIA»

Sin duda Lévi-Strauss tenía razón al romper con la historia como concepto cómplice de la metafísica occidental, pero corría el riesgo de vincularse con un antihistoricismo igualmente clásico, puesto que remite a la concepción rousseauniana de la historia. Éste es un aspecto fundamental de la crítica derridiana que se relaciona con la necesidad experimentada en esta segunda mitad de los años sesenta de dinamizar el orden de las estructuras, de historizarlas. Éste es el sentido del concepto que Derrida introduce, y sobre el que pronuncia una conferencia en la Société Française de Philosophie el 27 de enero de 1968: «La diferancia». La diferancia con *a* se convierte en el instrumento más eficaz de la deconstrucción por su doble valor de diferir en el sentido de temporizar: «Esta temporización es también temporalización y espaciamiento, devenir-tiempo del espacio y devenir-espacio del tiempo»[3], y en el otro sentido de diferir, más común, que remite a lo no idéntico. Derrida realiza la fusión de estas dos definiciones con la *(a)* de diferancia con el fin de introducir la noción de temporización, ausente en el sentido clásico de diferencia. La noción de diferancia, por su doble valor, permite a Derrida desempeñar idealmente el papel de irresoluble que va a desvelar sistemáticamente toda ilusión del pensamiento del ser oponiéndole lo que en presencia del presente no se presenta jamás. Esta noción va a actuar también en la reintroducción del movimiento que le faltaba a la estructura, va a dinamizarla desde el interior, encadenándola en una reactivación indefinida. La diferancia ofrece además el ejemplo de una noción cuya novedad no es perceptible al oído*, sino únicamente en su originalidad gráfica respecto a diferencia con *(e)*, y permite así quitar importancia a los postulados fonologistas del estructuralismo: «Contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética»[4].

Este concepto fundamental de la deconstrucción permite explicar las condiciones de posibilidad de lo que se llama lo real, y no de lo real en sí mismo; no puede por lo tanto ser signo de ninguna esencia o exis-

---

[3] J. DERRIDA, «La différance», 27 de enero de 1968, *Tel Quel, Théorie d'ensemble* [1968], Points-Seuil, 1980, p. 48.

* Obviamente, en francés *[N. de la T.]*.

[4] *Ibid.*, p. 45.

tencia y abre el campo máximo de posibilidades al juego deconstructor del logos. El término diferancia expresa además magníficamente la posición ambigua de Derrida respecto al estructuralismo: para él, es sin duda un pensamiento de la diferencia lo que Lévi-Strauss encontró en las sociedades primitivas, pero al mismo tiempo, con la *(a)* de diferancia, cree radicalizar este pensamiento al no detenerlo en las orillas de una realidad empírica, confiando así en agitar toda la metafísica occidental. El concepto de diferancia o de huella –en tanto que simulacro– de la presencia expresa también una escritura literaria, la de Maurice Blanchot especialmente, que privilegia la figura del oxímoron a partir del cual toda identidad contiene su propia desaparición en un mismo movimiento.

De la misma manera que el Ser se sustraía siempre al fenómeno en Heidegger, la diferancia es la condición de la existencia de las positividades, sin ser nunca aprehensible en ellas. Al mismo tiempo que Derrida afirma que «el tema de la diferancia es incompatible con el motivo estático, sincrónico, taxonómico, anhistórico, etc., del concepto de estructura»[5], sitúa sin embargo este concepto en una línea de continuidad respecto a la orientación estructuralista: «El concepto de diferancia desarrolla las exigencias de principio más legítimas del estructuralismo»[6]. Parte de la reflexión sobre el signo, de la distinción significante/significado, para valorar la significación que funciona en el interior del significado. Postula por lo tanto el vuelco del significado en la esfera del significante, y hace así imposible toda forma de codificación del lenguaje para abrirlo por el contrario hacia la esfera de la creatividad literaria: «Arriesgarse a no-querer-decir-nada es entrar en el juego, y sobre todo en el juego de la diferencia»[7]. Decir que no hay nada más que decir, éste es el horizonte de esta suspensión del sentido en el deconstructivismo.

Si bien Derrida ofrece entonces una posible reintroducción de la historicidad, del movimiento, no se adhiere, sin embargo, a la noción tradicional de historia. En este nivel se apoya en la denuncia antihistoricista de Althusser, en su crítica del hegelianismo. Por lo tanto también hay que deconstruir la historia, y si bien la historia total es remitida al papel ilusorio de mito, de añagaza, es comprensible en tanto que historias plurales, parciales: «no hay una sola historia, una historia general, sino historias diferentes en su tipo, su ritmo, su modo de inscripción, historias desfasadas, diferenciadas, etc.»[8]. Multidimensional, esta historia permite transcribir un pensamiento de la escritura, abrir la estructura al movimiento, pero los pliegues del tiempo que desarrollan este

[5] J. Derrida, *Positions*, cit., p. 39.
[6] *Ibid.*, p. 39.
[7] *Ibid.*, p. 23.
[8] *Ibid.*, p. 79.

saber llevan de hecho a su desaparición, a su progresivo desvanecimiento. Es una historia deconstruida que conduce hacia un devenir prescrito, no es más que el desarrollo del simulacro de un presente a la vez incomprensible y estacionario. En este carnaval del tiempo no hay pausa, y menos vías de paso de un punto a otro. Mediante esta propensión a poner de manifiesto movimientos que no se detienen jamás, movilidades infinitas, Derrida reintroduce una parte de vitalismo en el morfologismo en uso en la época, y relativiza el alcance de todos los conceptos filosóficos.

Este deconstruccionismo absoluto convierte en caduca toda lectura hermenéutica en la medida en que ésta no es posible más que cuando se le asignan límites a la interpretación: «Una postura interpretativa generalizada no es posible, salvo si se la concibe desde una perspectiva nietzscheana»[9]. A partir del momento en que Derrida considera que el conflicto de las interpretaciones es interminable, vuelve a poner en tela de juicio la existencia ontológica autónoma del propio texto. Al estilo de Nietzsche, Derrida desplaza el texto original y su contenido, que constituyen el campo experimental, hacia el campo imaginativo. Esta aproximación presupone la tachadura inicial del texto que, apenas salido del limbo, es disuelto: «La intertextualidad generalizada, la crítica del cierre del texto, son temas que no hacen más que repetir la paradoja nietzscheana. Es un hipercriticismo»[10]. Este curso indefinido del orden de las cosas hace incomprensible y vana toda tentativa de aprehensión, y presupone, por lo tanto, la impotencia originaria. Todas las declaraciones liminares de Derrida, tanto orales como escritas, «expresan perfectamente la angustia de un Aquiles que no puede alcanzar a la tortuga. Ya que no se puede detener el agua para captar el río, hay un hundimiento de lo real»[11]. En este sentido, en el debate de los años sesenta entre hermenéutica y estructuralismo, Derrida se sitúa del lado del estructuralismo cuyas posiciones de expulsión del sujeto y del referente endurece, a la vez que les da la movilidad, la labilidad que les faltaban.

Deconstruir a Freud

Las nociones derridianas tienen una gran proximidad con la obra de Freud, con la práctica analítica, sin volverse, sin embargo, hacia la teoría psicoanalítica. Así, el concepto de huella no deja de hacernos pensar en las manifestaciones involuntarias del inconsciente aunque no remita

---

9 Jacques Hoarau, entrevista con el autor.
10 *Ibid.*
11 *Ibid.*

a ninguna identidad, ni siquiera inhibida. Hay por lo tanto una transferencia de nociones esenciales del psicoanálisis a la grafemática. De la atención flotante del analista a la polisemia de los irresolubles derridianos, existe un campo de entendimiento, de colaboración y de posible unión de la deconstrucción a la cientificidad reconocida del discurso psicoanalítico: «Lo que Freud explica por la inhibición es reinscrito por Derrida en la economía general del texto»[12]. La noción de diferancia es concebida en este contexto como un medio para explicar las fuerzas de conexión consideradas por Freud, sus modalidades de inscripción en momentos, postraumáticos, siempre diferidos.

El deconstruccionismo debe entonces apoyarse, o incluso abrirse camino, rodeando a Freud, a quien Derrida somete a su lectura deconstructora con ocasión de una conferencia pronunciada en el instituto de psicoanálisis, en el seminario de André Green, y que será publicada en la revista *Tel Quel* en 1966[13]. Derrida se apoya en la ruptura freudiana en tanto que pone en tela de juicio las diferencias tradicionales entre normal y patológico, y denuncia las ilusiones de la conciencia. Encuentra en Freud una concepción nueva de la temporalidad que permite hacer prevalecer su concepto de diferancia, espacialmente por la noción de postraumático, que remite el origen a la suplementariedad, a lo que viene después. El inconsciente freudiano escapa a esa presencia del presente a la que acosa Derrida, está siempre ya desfasado, diferido, tejido con diferencias, y para siempre en situación de alteridad respecto a lo consciente.

Rinde entonces un homenaje insistente a Freud: «Este pensamiento es sin duda el único que no se agota en la metafísica o en la ciencia»[14]. Le reconoce especialmente ser el único que no rechaza la escritura, sino por el contrario, que problematiza la escena de su desarrollo indefinido, por medio de esa vía abierta de la fractura de la conexión, a través de las resistencias que se le oponen.

Sin embargo, Derrida va más allá del freudismo, que considera timorato en la ruptura realizada. Los conceptos freudianos deben ser revisados por la deconstrucción puesto que «pertenecen todos, sin ninguna excepción, a la historia de la metafísica, es decir, al sistema de represión logocéntrica que se ha organizado para excluir o rebajar [...] el cuerpo de la tradición escrita»[15]. Derrida no se detiene por lo tanto en la noción psicoanalítica de desplazamiento, sino que la sustituye por una reinserción más absoluta de todo el fuera de texto, de lo accesorio, el margen

---

[12] S. Kofman, *Lectures de Derrida,* cit., p. 89.

[13] J. Derrida, «Freud et la scène de l'écriture», *Tel Quel* 26 (1966) [reimp. en: *L'Écriture et la Différence, op. cit.*].

[14] *Ibid.*, p. 314.

[15] *Ibid.*, p. 294.

en el interior mismo de la trama textual, sin limitarlo a una interpretación que valore, por desplazamiento, algunos elementos de la traza en detrimento de otros para recomponer un sistema jerárquico de explicación. El psicoanálisis no se ha erigido por lo tanto en ciencia englobante, no puede pretender ningún privilegio interpretativo. Y sin embargo, al tener como objeto fundamental de análisis el sueño, cuyo espacio singular no ofrece fronteras tangibles con el espacio no fonético de la escritura, es inevitable gracias a su atención y al estatuto que concede a la escritura: «Freud [...] apela constantemente a la escritura, a la sinopsis espacial del pictograma, del jeroglífico, de la escritura no fonética en general»[16]. Este interés por Freud permite a Derrida ponerse de acuerdo con toda una generación fascinada por el psicoanálisis, y al mismo tiempo preservar a la filosofía de numerosas conversiones potenciales hacia el campo portador.

Este freudismo implícito de Derrida iba a llevarlo hacia un interés por Lacan y a un diálogo con él que fue cuando menos violento, mientras que su proximidad teórica parecía a priori augurar buenas relaciones. La escasísima distancia entre ellos fue sin duda lo que generó el combate fratricida al que se entregaron: «Sé que Lacan tuvo en un determinado momento una relación algo paternal con Derrida. Dijo una vez: "No le quito ojo". Eso significaba que estaba interesado por su trabajo, pero desde una relación paternalista»[17]. Si bien un incidente personal, puramente anecdótico, parece haber contribuido a hacer estallar las desavenencias entre ambos, éstas son sobre todo el resultado del enfrentamiento de dos ambiciones hegemónicas. Cada uno sigue de manera implícita una lógica disciplinar que pretende combatir el poder instituido, en el campo filosófico para Derrida y en el campo psicoanalítico para Lacan, pero también conquistar una posición dominante para su propia disciplina renovada. Por su ambición imperialista, anexionista, Lacan, que presenta el discurso analítico como el discurso maestro de los cuatro posibles, mantiene por lo tanto a Derrida bajo estrecha vigilancia, y recíprocamente el filósofo no tiene la menor intención de prestar juramento de fidelidad a Lacan.

El enfrentamiento tenía que ser brutal. Puesto que Derrida, para quien la obra deconstructora no se detiene a las puertas del inconsciente, no ve en Freud, como en Marx, más que uno de los momentos, sin duda privilegiado, de la metafísica occidental. «Había una incompatibilidad evidente entre estas dos voluntades terribles. Tanto el uno como el otro tenían una aterradora voluntad de poder»[18].

---

[16] *Ibid.*, p. 321.
[17] Jacques Bouveresse, entrevista con el autor.
[18] *Ibid.*

Las hostilidades, primero sigilosas, se desencadenan públicamente en 1971 con ocasión de una entrevista concedida por Derrida a Jean-Louis Houbedine y Guy Scarpetta para la revista *Promesse*[19]. En una larga nota, Derrida evoca su ausencia de referencias a Lacan en sus obras anteriores, se queja de agresiones múltiples y de las apropiaciones de las que ha sido objeto por parte del psicoanalista. Efectúa además una crítica en toda regla de las posiciones lacanianas, cuyos límites habría percibido en 1965, cuando escribía *De la gramatología*: «Seguro de la importancia de esta problemática en el campo del psicoanálisis, destacaría en él un cierto número de motivos principales que la mantienen fuera de las cuestiones críticas que estoy formulando»[20]. Además del hecho de reducir la aportación de Lacan a un simple continente regional del saber, le dirige cierto número de críticas radicales que tienen como objetivo presentar el relevo lacaniano como un falso pretexto que deconstruir.

Derrida agrupa sus reproches alrededor de cuatro cuestiones. Lacan se habría quedado prisionero de un telos de la palabra plena, identificada con la verdad; habría importado sin cuestionamiento teórico toda una serie de conceptos hegelianos y heideggerianos; se habría apoyado de forma demasiado alegre en la lingüística saussuriana, retomando su fonologismo sin ponerse en guardia contra él; por último, si bien el retorno a Freud en Lacan es juzgado positivamente, este último habría permanecido insensible a la cuestión de la escritura planteada por Freud. Por otra parte, el predominio concedido al significante en Lacan es el signo, según Derrida, de una nueva metafísica que no se atreve a confesarse como tal. En fin, el estilo lacaniano es condenado como «un arte del regate»[21].

Derrida no se queda ahí. Seis meses más tarde, reitera sus críticas con ocasión de una conferencia en la Universidad Johns Hopkins entresacando de la obra lacaniana el «Seminario sobre la carta robada», intervención que aparecerá en 1975 en la revista *Poétique*[22]. Derrida retoma en esta ocasión la lectura que propone Lacan de la novela corta de Edgard Poe y reconoce en el seminario un avance importante gracias a la crítica realizada por Lacan contra el semantismo. La carta no tiene ningún sentido en sí misma, su autor está fuera de juego y sólo importa su recorrido: «Lacan está por lo tanto atento a la carta, es decir, a la materialidad del significante»[23]. Pero si bien Lacan nos expulsa fuera

---

[19] J. Derrida, entrevista con J.-J. Houbedine, G. Scarpetta, *Promesse*, 17 de julio de 1971, reimpresa en *Positions*, cit.

[20] *Ibid.*, pp. 113-114, núm. 33.

[21] *Ibid.*, p. 114.

[22] J. Derrida, «Le facteur de vérité», *Poétique* 21 (1975) [reimp. en: *La Carte postale*, Aubier-Flammarion, 1980].

[23] *Id.*, *La Carte postale*, cit., p. 453.

del referente y del sujeto, no va hasta el final del movimiento que engrana, puesto que nos lleva «hacia la verdad, que no se pierde. Restituye la carta, muestra que la carta se remite a su propio lugar mediante su propio recorrido»[24]. Habría entonces un destino subyacente que llevaría la carta a su lugar. Lacan, diga lo que diga, defendería entonces una hermenéutica cuyo último significado serían los lugares de la feminidad y de la verdad. Ahora bien, lo que se pretendería en esta historia de la carta robada, la verdad violada de esta circulación de la carta que debe llegar a su destino, no sería otra que Marie Bonaparte en tanto que depositaria de la obra freudiana, de su carta, y que, en tanto que legataria de la autoridad de Freud, habría traicionado la letra de su enseñanza: «La ficción manifiesta de la verdad: la manifestación que se ilustra al ocultarse»[25].

En cuanto al desvelamiento de la verdad, permanece vinculado al poder de la palabra y Lacan sigue estando prisionero, para Derrida, del fonologismo denunciado. Subsiste en él «una complicidad estructural entre el motivo del velo y el de la voz, entre la verdad y el fonocentrismo, el falocentrismo y el logocentrismo»[26]. Tras estas acusaciones teóricas está de hecho la pretensión de Lacan de representar un discurso poniendo fin a la filosofía que pretende Derrida. Ninguna tentativa de renovación habría escapado por lo tanto a la deconstrucción, y las dos disciplinas con más pretensiones de la época, la etnología y el psicoanálisis, apoyadas en el modelo lingüístico, competen a la crítica deconstruccionista, que sigue siendo así la directora del juego de los gazapos.

La disolución del sujeto

Si la escritura de Derrida no depende de un marco contextual, escapa también de la subjetividad. Las huellas que deja son puramente anónimas, y ningún análisis pragmático puede explicarlas. Derrida, como Foucault y Lacan, modificará incluso su nombre: Jackie, transformado en Jacques al precio de la desaparición de un cierto número de connotaciones procedentes de su medio de origen, la comunidad judía de Argelia. Pero para Derrida el (yo), el modelo consciente, no tienen significación, y este descentramiento radicaliza las posiciones del estructuralismo en este campo. Este punto de vista va a llevar a Derrida a polemizar con la corriente de la filosofía analítica anglosajona.

---

[24] *Ibid.*, p. 464.
[25] *Ibid.*, p. 495.
[26] *Ibid.*, p. 507.

En agosto de 1971, en Montréal, en el Congreso internacional de sociedades de filosofía de lengua francesa consagrado a la comunicación, Derrida pronuncia una conferencia que titula: «Signature, événement, contexte», llamada más tarde SEC, que publica en *Márgenes de la filosofía*[27]. Al final de este texto, Derrida inicia un debate con las posiciones de Austin sobre los performativos (un enunciado no es performativo más que si describe una acción de su locutor y si su enunciación consiste en realizar esa acción). Derrida insiste entonces sobre los límites de una teoría de la acción lingüística que no puede restituir los actos fallidos, las incomprensiones y lo no dicho de la comunicación. Invoca la ausencia del otro en la práctica de la escritura: «Un signo escrito se avanza en ausencia de destinatario»[28]. La condición de su legibilidad no es la presencia del otro, ni alguna comunicación específica, sino la iterabilidad de lo escrito. Lejos de ser la expresión de un contexto, la escritura se define como acto de ruptura: «Esta fuerza de ruptura está unida al espaciamiento que constituye el signo escrito, espaciamiento que lo separa de los demás elementos de la cadena contextual interna»[29]. Derrida se interesa por la objeción de la filosofía analítica y por el caso del performativo, que según Austin, y a diferencia del enunciado constativo, no puede ser separado de su referente. Él replica que el enunciado no puede ser inteligible más que si responde a un código, si es repetible, y postula por lo tanto su autonomía respecto al marco referencial concreto del discurso ordinario. La transparencia del sentido es por lo tanto una añagaza, según Derrida, tanto en el caso del performativo como en el del constativo.

Toda repetibilidad que tiene como característica diferir y diferenciar da como resultado lo que Derrida llama una «restancia no presente»[30], puesto que nada prueba que la significación de un acto de lenguaje sea la misma en un segundo uso, tanto para el lector como para el enunciador cuya intención nunca es totalmente adecuada al enunciado. Para el americano John R. Searle, por el contrario, la flexibilidad de los conceptos tiene que ver con sus propiedades intrínsecas, y permite captar su movilidad en las situaciones singulares del lenguaje cotidiano. John R. Searle no conoció el texto de Derrida hasta 1977, tras su publicación en inglés en la revista *Glyph*. Cree entonces defender los principios de la teoría de Austin, así como su propia teoría de lo ilocutorio: «defender en particular la pertinencia y el interés de la distinción fundamental entre usos "serio" y "ficticio" del lenguaje, pero también establecer el

---

[27] J. DERRIDA, *Marges*, Minuit, 1972 [ed. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989].

[28] *Id.*, *Limited Inc.*, Galilée, 1990, p. 27.

[29] *Ibid.*, p. 31.

[30] J. Derrida, «SEC», en *Marges*, cit., p. 378.

sentido exacto y el alcance de conceptos como la intencionalidad, la repetibilidad, el sentido, el éxito o no de un acto ilocutorio, etc.»[31]. En su respuesta a Derrida, el autor de *Speech Acts*[32] no discute que la iterabilidad sea una condición de la comunicación, pero no entra en conflicto con la intencionalidad, es su presuposición. Se comprende así el envite del debate que apunta, desde el punto de vista de Derrida, a no detener nunca el juego de la significación en una subjetividad o intencionalidad cualquiera para dejar que se desarrolle la cadena indefinida de las repeticiones, en la que «el individuo se retira para dejar sitio a la universalidad del sistema»[33]. La iterabilidad, según Derrida, no opera entonces en un nivel observable, el del discurso ordinario; escapa a la empiria y se sitúa en un metanivel que constituye la condición de posibilidad del discurso.

Fiel a su costumbre de cortar cabezas, Derrida, que no había dejado de intentar mostrar la inanidad de las demostraciones de Saussure, de Foucault, de Lévi-Strauss, de Lacan..., no aprecia demasiado que osen contradecir sus tesis. Y en 1977 replica a la *reply* de Searle en una polémica especialmente agria sobre los actos de lenguaje, en el curso de la cual califica a su adversario Searle de SARL (sociedad de responsabilidad limitada): «El pobre Searle no se recuperó. Se sintió muy humillado por este título de SARL. Hay que decir que esta ironía de Derrida es algo muy poco habitual en los debates sobre ideas en los Estados Unidos»[34]. Este aspecto, que puede parecer anecdótico, es de hecho sintomático de la identificación de Derrida con la disciplina reina a la que representa y a partir de la cual cree poderse permitir todos los golpes, incluso los golpes bajos, sin arriesgarse a una tarjeta roja. Searle planteaba un cierto número de objeciones a Derrida que hubieran merecido una discusión. Desarrollaba en su crítica varios argumentos: la idea de que la iterabilidad no es un privilegio de lo escrito, que el corte que parece propio de la escritura entre la enunciación y su destinatario no tiene relación con la posibilidad de cita, y en tercer lugar que la capacidad de lo escrito de ser separado de su autor no excluye en absoluto la idea de intencionalidad. En este debate Joëlle Proust destaca que no era posible un consenso en la medida en que los presupuestos de uno, Searle, favorecían el enfrentamiento, mientras que los del otro, Derrida, tienden a eludirlo sistemáticamente: «El segundo tipo de procedimiento, característico de la aproximación "deconstruccionista", concierne a

---

[31] J. PROUST, postfacio a John R. SEARLE, *Pour réitérer les différences*, Éd. de l'Éclat, 1991, p. 25.

[32] J.R. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1969, trad. fr.: *Les Actes de langage*, Hermann, 1972 [ed. cast.: *Actos del habla*, Madrid, Cátedra, 1986].

[33] M. Franck, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, cit., p. 299.

[34] Joëlle Proust, entrevista con el autor.

una puesta en tela de juicio de la naturaleza misma de lo que se pretende en el intercambio... Si no se preserva la independencia de la lógica, ¿no se pierde el campo de un posible consenso?»[35].

Más allá de la forma, las bases de esta polémica están históricamente enraizadas. La diferencia de perspectiva entre la tradición analítica y la tradición continental se remonta a las dos fuentes divergentes que han sido Saussure para una y Frege para la otra. La filosofía analítica es de origen austro-alemán y generalmente se considera que proviene de Frege. Por un lado, Saussure ha abandonado el plano de la referencia para plantear la cientificidad de la lingüística; por el otro, Frege ha popularizado la distinción entre sentido y referencia, entre el significado de una expresión que es una cierta manera de rendir cuentas de la referencia, y el objeto al que remite la expresión en cuestión. La filosofía analítica, en esta perspectiva fregeana, siempre tuvo cuidado en distinguir estos dos niveles y en no perder de vista la problemática de la referencia. Por el contrario, al apoyarse en las posiciones de Saussure, ampliándolas más allá de la lingüística, el estructuralismo se ha construido sobre la expulsión de este problema, discutiendo que el lenguaje pueda referirse a algo distinto de sí mismo. El análisis fregeano del lenguaje se sitúa en el nivel de un pensamiento del lenguaje, de proposiciones de lenguaje. Postula que solamente a partir de una proposición concreta podemos dar un golpe en el juego del lenguaje. En este sentido, «la visión que tiene Derrida de la situación a través de Saussure es prefregeana. En él sólo se trata de palabras, de sus significados. No hay ninguna auténtica teoría de la proposición»[36]. El saussurismo de Derrida lo sitúa, por lo tanto, en una filiación que cree deconstruir, el estructuralismo, incluso aunque hubiera modificado su perspectiva, especialmente al introducir la temporalidad en las estructuras.

[35] J. Proust, postfacio a John R. Searle, *Pour réitérer les différences*, cit., p. 31.

[36] Jacques Bouveresse, entrevista con el autor.

4

BENVENISTE: LA EXCEPCIÓN FRANCESA

Si hubo una crisis progresiva del paradigma estructuralista tras su punto de apogeo en 1966, tuvo que ver con el relevo asegurado por el generativismo, con el éxito de las tesis deconstruccionistas de Derrida, pero también con la progresión de una lingüística de la enunciación que había sido arrinconada hasta entonces. En este campo, Benveniste habría desempeñado un papel a la vez fundamental y subterráneo hasta 1968. Habría sido un iniciador en el mismo seno del campo estructuralista, pero en un primer momento, y a pesar de su notoriedad reconocida por todos, va a predicar en el desierto, puesto que es el momento en el que se piensa el lenguaje haciendo abstracción del sujeto. Émile Benveniste, judío sefardita nacido en Alepo, había sido colocado por su padre en la escuela rabínica de Marsella y estaba destinado a una carrera religiosa cuando Sylvain Lévi, indianista del Collège de France, percibe en él un talento excepcional y lo lleva junto a Antoine Meillet, discípulo de Saussure. Benveniste recibe entonces una formación de lingüista en la doble filiación comparatista y saussuriana de Antoine Meillet. Tras un recorrido sinuoso y al margen de las instituciones oficiales, entra en el Collège de France en 1937. Con él, la lingüística estructural penetra en la cima de la legitimación erudita, y cuando Lévi-Strauss recurre al estructuralismo lingüístico para sostener su proyecto antropológico, apela a Benveniste para codirigir la revista *L'Homme* en 1960.

Sin embargo, la posición de profesor en el Collège de France no permite a Benveniste asegurar una amplia difusión a sus tesis. La conjunción de la posición marginal del Collège de France en el campo de la reproducción de los maestros y del carácter técnico del saber lingüístico confina a Benveniste en un espléndido aislamiento: «Había muy poca gente en sus cursos, una docena de personas. Sólo tras la publicación de *Problemas de lingüística general*, en 1966, tuvo algo más de

gente, alrededor de veinticinco. Benveniste era muy miope y no veía a nadie al entrar en la sala. Iba derecho a su silla y hablaba con un gran talento estético improvisando a partir de notas»[1], relata Tzvetan Todorov, que recibió confidencias del maestro, del que se ocupó tras su crisis de hemiplejia.

A pesar de este aislamiento, Benveniste tuvo una notoriedad tal que atrajo a sus cursos a los más grandes lingüistas: Oswald Ducrot, Claude Hagège, Jean-Claude Coquet, Marina Yaguello... siguen sus clases, pero por su temperamento sigue cerrado en su relación con los demás: «Benveniste era un hombre de despacho, comunicaba muy mal. Seguí su curso en el Collège de France durante tres años. Era excesivamente tímido y distante»[2]. André Martinet, que lo conoció en Nueva York antes de encontrarse con él en Francia, confirma esta impresión: «Vino a mi casa de Nueva York y nos hicimos amigos. Era el único lingüista francés con el que Benveniste tenía amistad en la medida en que era posible, puesto que siempre estaba muy tenso»[3].

Un reconocimiento fuera del campo lingüístico

Además de sus cualidades de especialista en indoeuropeo, de comparatista de numerosísimas lenguas antiguas y modernas, la importancia de Benveniste reside sobre todo en haber reintroducido al rechazado en el centro de la preocupación de la lingüística: el sujeto, por su aproximación enunciativa. Ha trazado un camino distinto de la pragmática anglosajona, estableciendo a la vez un debate con ella: «Personalmente, es sin duda el lingüista al que más debo. Fue para mi totalmente esencial al mostrar que el sistema lingüístico, aún siendo un sistema, debía tomar en consideración los fenómenos de enunciación»[4]. Esta elaboración es especialmente precoz puesto que data de la inmediata posguerra: 1946. Benveniste pone de relieve un dato que considera universal, a diferencia de algunas investigaciones como las de Ramstedt sobre el coreano, que es el carácter indisociable de la noción de persona y del verbo, sea cual sea la lengua: «No parece que se conozca una lengua dotada de un verbo cuyas distinciones de persona no se marquen de una manera u otra en las formas verbales»[5].

---

[1] Tzvetan Todorov, entrevista con el autor.

[2] Marina Yaguello, entrevista con el autor.

[3] André Martinet, entrevista con el autor.

[4] Oswald Ducrot, entrevista con el autor.

[5] É. Benveniste, «Structure des relations de personne dans le verbe», *Bulletin de la Société de linguistique*, 1946 [reimp. en: *Problèmes de linguistique générale, I*, cit., 1986, p. 227; ed. cast.: *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1971.

Si bien los campos del logicismo y de la filosofía analítica fueron ocultados por el estructuralismo, Benveniste, por el contrario, inició un diálogo, también muy precoz, con esta corriente. Así, diez años después de este artículo sobre el verbo, Benveniste vincula sus análisis al proyecto pragmatista de Charles Morris: «El enunciado que contiene (Yo) pertenece a ese nivel o tipo de lenguaje que Charles Morris llama pragmática, que incluye junto con los signos a los que hacen uso de ellos»[6]. Ahora bien, Charles Morris había trabajado con Carnap y tenía como pretensión llenar con la pragmática el eslabón que faltaba de la ciencia general de los símbolos que contaba ya con una sintaxis en lógica, en semántica, pero a la que le faltaba la relación de los signos con los que los interpretan: «El problema planteado por Charles Morris justo después de la guerra es muy claro: se trata de la manipulación de las masas por los signos y, a partir de ahí, construir una teoría filosófica de la acción»[7].

Por su interés en la cuestión del sujeto, Lacan, deseoso de tener la garantía de un gran lingüista, pide a Benveniste que intervenga en el primer número de su revista *La Psychanalyse*, en 1956. Escribe allí un artículo sobre la función, del lenguaje en el descubrimiento freudiano que tiene como función, en el plano teórico, desde el punto de vista de Lacan, apoyar su tesis según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje: «El psicoanálisis parece diferenciarse de cualquier otra disciplina. Principalmente en lo siguiente: el analista actúa sobre lo que el sujeto le dice»[8]. Sin duda Benveniste es crítico sobre la manera en la que Freud fundamenta una analogía entre el modo de funcionamiento del sueño, insensible a la contradicción, y aquel del que procederían las lenguas más antiguas, según Karl Abel. Las especulaciones etimológicas de Karl Abel no tienen fundamento a ojos de Benveniste, para quien toda lengua que es un sistema no puede funcionar sin ese principio fundamental de la contradicción. Pero esta discusión de las fuentes utilizadas por Freud pretende de hecho hacer destacar mejor el interés de la posición antihistórica de Lacan, basada en el predominio que concede a las figuras retóricas, a los tropos: «El inconsciente utiliza una verdadera retórica que, como el estilo, tiene sus figuras y el viejo catálogo de tropos proporcionaría un inventario apropiado a los dos registros de la expresión»[9]. Indiscutiblemente, el diálogo con el psico-

---

[6] É. BENVENISTE, «La nature des pronoms», extracto de *For Roman Jakobson*, Mouton, La Haya, 1966, cap. XX p. 252

[7] Claudine Normad, entrevista con el autor.

[8] É. BENVENISTE, «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne», *La Psychanalyse 1*, 1956 [reimp. en: *Problèmes de linguistique générale, I*, cit., 1986, p. 75].

[9] *Ibid.*, p. 86.

análisis ofrece a Benveniste un medio para hacer valer sus posiciones en cuanto a la consideración de la enunciación, y en 1958 interviene en el Journal de Psychologie para apoyar una vez más las tesis lacanianas: «Es en el lenguaje donde el hombre se constituye como sujeto; puesto que el lenguaje solamente es lo que funda en realidad, en su realidad que es la del ser, el concepto de ego»[10].

Al uso habitual del sujeto parlante, expulsado por el estructuralismo, Benveniste opone la distinción entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. Pero este distingo no se abrirá paso entre los lingüistas hasta muy tarde: «Digamos que la enunciación como conjunto teórico asociado a Benveniste es poco o nada conocido por los lingüistas franceses antes de 1970»[11]. Este encuentro entre las tesis lacanianas y Benveniste no es fortuito: tiene que ver, más allá del interés mutuo por sentar las bases de la cientificidad de sus discursos, con la voluntad común de sustraer su respectivo continente del saber de su dependencia de la historia, sea ésta el filogenetismo freudiano o la filología histórica. Cuando Benveniste presenta la historia del desarrollo de la lingüística, establece una sucesión de tres eras: la era filosófica, la de la reflexión de los pensadores griegos sobre la lengua, la era histórica a partir del siglo XIX, con el descubrimiento del sánscrito, y por último la era estructuralista del siglo XX, a partir de la cual «la noción positiva de hecho lingüístico es reemplazada por la de relación»[12]. Esta nueva era, contemporánea de la complicación de la sociedad, se abre hacia el vasto campo de la cultura que es el fenómeno simbólico tanto para Benveniste como para Lacan, cuya trilogía RSI debe llevar al dominio de lo Simbólico. Benveniste no encuentra, sin embargo, el eco deseado para sus tesis en los medios lingüísticos, y por lo tanto busca, gracias al reconocimiento del que se beneficia en los medios psicoanalíticos y filosóficos, dar a conocer sus posiciones sobre la relación entre sujeto y lenguaje multiplicando sus intervenciones en ellos.

Se ve conducido entonces a una estrategia de superación de su medio de origen para salir del aislamiento en el que está confinado. Si bien Benveniste intervino en el número 1 de *La Psychanalyse*, si es codirector desde 1960 de *L'Homme*, escribe también en el número 1 de la revista *Les Études Philosophiques* en 1963, para presentar las tesis de la filosofía analítica en un momento en que son cuidadosamente ignoradas, sobre todo por los lingüistas: «las interpretaciones filosóficas del lenguaje pro-

---

[10] É. BENVENISTE, «De la subjetivité dans le langage», *Journal de Psychologie* (julio-septiembre 1958), PUF [reimp: *ibid.*, p. 259].

[11] C. NORMAND, «Le sujet dans la langue», *Langages* 77, (marzo 1985), Larousse, p. 9.

[12] É. BENVENISTE, «Coup d'œil sur le développement de la linguistique», Klincksieck, 1963, reimpreso en *Problèmes de linguistique générale, I,* cit., 1986, p. 20.

vocan en general en el lingüista una cierta aprensión»[13]. Este artículo aparece después de un coloquio celebrado en Royaumont en 1962 sobre la filosofía analítica, que no atrajo realmente el interés de los lingüistas. Benveniste expone y discute allí las tesis de John L. Austin sobre el performativo en la distinción establecida con el constativo. Apoya las posiciones de la pragmática de Austin, subrayando todo su interés, si bien recordando que él mismo había puesto el acento desde 1958 en las formas subjetivas de la enunciación lingüística, y en la distinción que debía resultar de ello entre un acto de lenguaje y una simple información[14].

Esta reflexión de Benveniste sobre el sujeto en la lengua no es por lo tanto una incorporación externa y se desarrolla siguiendo un ritmo propio, ante todo en el campo filosófico a falta de eco en el campo lingüístico. En 1965, es de nuevo en una revista de filosofía, *Diogène*, donde Benveniste habla de las relaciones entre temporalidad y subjetividad: «De las formas lingüísticas que revelan la experiencia subjetiva, ninguna es tan rica como las que expresan el tiempo»[15]. Benveniste distingue en ellas dos nociones de tiempo: el tiempo físico, el del mundo, infinito y lineal, y el tiempo cronológico, tejido de acontecimientos. Ahora bien, estas dos temporalidades se desdoblan a su vez en una versión objetiva y una versión subjetiva. Si el tiempo cronológico escapa a lo vivido, ¿qué pasa con el tiempo lingüístico? «Lo que el tiempo lingüístico tiene de singular es que está orgánicamente vinculado al ejercicio del habla»[16]. Se sitúa por lo tanto a la vez en un presente que se reinventa cada vez como momento nuevo y en tanto que acto individual. Remite necesariamente a una intersubjetividad, la del locutor, y a una intersubjetividad en la medida en que la temporalidad lingüística debe responder a las condiciones de inteligibilidad del interlocutor. La temporalidad lingüística remite, por lo tanto, necesariamente al intercambio intersubjetivo: «El tiempo del discurso [...] funciona como un factor de intersubjetividad»[17].

No es hasta 1970 cuando Benveniste ve que sus posiciones ganan la partida entre los lingüistas, y la publicación de un artículo sobre la enunciación, esta vez en la gran revista de lingüística *Langages* en 1970, es el síntoma significativo de ello[18]. Sin embargo, la partida sólo está

---

[13] É. BENVENISTE, «La philosophie analytique et le langage», *Les Études philosophiques*, núm. 1, enero-marzo de 1963, PUF, reimpreso *ibid.*, p. 267.

[14] *Id.*, «De la subjetivité dans le langage», art. cit.

[15] *Id.*, «Le langage et l'expérience humaine», *Diogène* 51 (julio-septiembre 1965), pp. 3-13 [reimp. en: *Problèmes de linguistique générale, II*, [1974], Gallimard, «Tel», 1985, p. 69].

[16] *Ibid.*, p. 73.

[17] *Ibid.*, p. 77.

[18] É. BENVENISTE, «L'appareil formel de l'énonciation», *Langages* 17 (marzo 1970), pp. 12-18 [reimp.: *ibid.*].

casi ganada: el sujeto ha vuelto por razones que no tienen que ver verdaderamente con una temporalidad propia de la disciplina lingüística, sino con los efectos sobre ésta del movimiento de mayo de 1968, con los nuevos interrogantes que han surgido repentinamente en las ciencias humanas y que especialmente han permitido al sujeto reaparecer por la ventana tras haber sido expulsado por la puerta.

El sujeto rechazado

Pero hasta entonces, y a pesar de la publicación por Gallimard en 1966 de *Problemas de lingüística general*, Benveniste ha sido cuidadosamente ignorado por los demás lingüistas franceses. Claudine Normand atestigua el fenómeno mediante un estudio comparativo que le permite un verdadero hallazgo, las notas tomadas en el curso de Paul Ricœur en 1966-1967, que compara con las notas tomadas durante el mismo año en el curso de Jean Dubois. Puede así medir la parte concedida a Benveniste por el filósofo Paul Ricœur por un lado, y por el lingüista Jean Dubois por el otro, ambos profesores en Nanterre[19]. La paradoja a la que conduce esta comparación es que los estudiantes de Nanterre estaban informados de la problemática de Benveniste por el filósofo Ricœur y no por el lingüista Dubois. Claudine Normand concluye de ello «que el filósofo parece más preparado para comprender mejor y más rápidamente el alcance de determinadas teorías lingüísticas nuevas que los propios lingüistas, demasiado ocupados en reconvertir sus vías tradicionales o recientes como para desear ya trastocarlas»[20].

Más allá de este estudio de caso, Claudine Normand muestra en el mismo número de la revista *Langages*[21] que las distintas publicaciones de los lingüistas silencian en los años sesenta las referencias a Benveniste como iniciador en el campo de la enunciación. A pesar de todo el interés que Oswald Ducrot tiene por el trabajo de Benveniste, no lo cita en su *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en lingüística*[22]. Si bien Julia Kristeva (entonces Julia Joyau) cita a Benveniste en su obra de 1969 *El lenguaje, ese desconocido*, es únicamente para apoyar las tesis estructuralistas, sin ninguna referencia a la noción de enunciación, y cuando Jean Dubois y Luce Irigaray firman juntos en 1966 un

---

[19] C. Normand, «Linguistique et philosophie: un instantané dans l'histoire de leurs relations», en *Langages* 77, Larousse, (marzo 1985), pp. 33-42.

[20] *Ibid.*, p. 42.

[21] C. Normand, «Le sujet dans la langue», *Langages* 77, cit.

[22] O. Ducrot, *Qu'est-ce que le structuralisme? Le structuralisme en linguistique*, Le Seuil, 1968 [ed. cast.: *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en lingüística*, Buenos Aires, Losada, 1971].

artículo sobre «Le verbe et la phrase» en *Langages* (número 3), y abordan el sujeto parlante, también aquí Benveniste es olímpicamente ignorado.

Benveniste no es ignorado por desconocimiento: la lingüística estructural ha cerrado deliberadamente en este momento el camino de acceso al sujeto. La ruptura con el psicologismo, con la fenomenología o la hermenéutica, tuvo que hacerse a este precio para todos los defensores del paradigma estructural. Tanto para Greimas como para Dubois, era importante normalizar el sujeto, considerado un elemento parásito del objeto científico a construir, que debía corresponder «a una lengua objetivada o lengua normalizada de la que se han expulsado todos los elementos que podían impedir su análisis»[23]. Un análisis tal se desinteresa justamente por todo lo que atrae la atención de la filosofía analítica, de Benveniste o de Ricœur, es decir, de todas las formas de diálogo y las diversas modalidades de expresión del sujeto. Sobre el modelo de formalización de Hjelmslev, la normalización de la lengua permite la construcción de enunciados canónicos en tercera persona y la eliminación del criterio temporal en beneficio de un «entonces», término deliberadamente vago y que remite a un pasado tan lejano como indefinible: «Lo que era exactamente lo contrario de las posiciones de Benveniste, para quien lo que importaba era descubrir el campo posicional del sujeto, la tríada Yo/Aquí/Ahora, que forma la referencia de todo acto de habla»[24]. Esta vía no se abrió camino hasta 1970, tras haber sido obviada durante mucho tiempo por el estructuralismo. En esta negación también tuvo su papel el desconocimiento de las aportaciones de toda la corriente de la filosofía analítica, de los grandes filósofos de la lógica de comienzos de siglo: Gottlob Frege, Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Ludwig Wittgenstein, ignorados en beneficio de la valoración en Francia de otra filiación filosófica, alemana ésta, nietzscheo-heideggeriana. Es cierto que el *Tractatus logico-philosophicus* apareció en Gallimard en 1961, pero no tuvo más que un pequeño eco, si exceptuamos una pequeña obra introductoria de Gilles-Gaston Granger, y sobre todo más tarde el trabajo de Jacques Bouveresse[25], que reprochará severamente a Louis Althusser haber cerrado la filosofía francesa a la influencia de la filosofía analítica: «Un día, al ir a desayunar con Althusser, encontramos a Bouveresse, y el primero me dijo: "Fíjate, Bouveresse ya no me saluda porque me reprocha haber impedido a los franceses conocer la filosofía analítica". Es cierto que la ignoró durante mucho tiempo»[26].

---

[23] Jean-Claude Coquet, entrevista con el autor.

[24] *Ibid.*

[25] J. Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison*, Minuit, 1973; *Le Mythe de l'intériorité*, Minuit, 1976 [ed. cast.: *Wittgenstein y la estética*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993].

[26] Claudine Normand, entrevista con el autor.

En este momento, el Círculo de Viena y los que gravitaban a su alrededor, que eran denominados erróneamente «la escuela anglosajona», habían sido bautizados como neopositivistas, lo que bastaba para descalificar esta corriente. A comienzos de siglo, el interés por la filosofía del lenguaje se deja a los psicólogos, cuyo saber es considerado rápidamente como definitivamente superado por los defensores del estructuralismo.

Además, es Paul Ricœur el que se interesa por esta corriente para integrarla en su hermenéutica, en el corazón de los años sesenta, en plena efervescencia estructuralista. Es señalado entonces como el adversario a batir, especialmente por parte de los althussero-lacanianos, que replican con una especial virulencia a través de la pluma de Michel Tort en *Les Temps Modernes* a la publicación en 1965 de la obra de Paul Ricœur sobre Freud[27]. Michel Tort caracteriza la empresa de Paul Ricœur como algo que tiene la apariencia de un simple fascículo pedagógico, de un manual escolar del pequeño freudiano, pero que bajo mano aplica a Freud el tratamiento implícito de categorías exteriores tomadas de la problemática hermenéutica. Es esta filosofía la que es discutida como contraria al deseo crítico y epistemológico de la época: «La epistemología fenomenológica de P. Ricœur no es más que la racionalización de un escrúpulo ético-religioso»[28]. La hermenéutica es presentada como una anticiencia, una frenología de los símbolos que no tendría otro objeto que «una artera negación del freudismo»[29]. Y Michel Tort rechaza toda tentativa de arqueología del sujeto, que sólo puede llevar a una espeleología imaginaria que se limite a «explorar el abismo de su propio desconocimiento del sujeto»[30], puesto que el descentramiento del sujeto al que procede Freud tiene como consecuencia suprimirle todo centro organizador. Ahora bien, Benveniste está más del lado de Ricœur que de los althussero-lacanianos cuando concibe la simbólica inconsciente como infra y supralingüística.

Se pueden invocar varias razones más para explicar este cierre ante las preguntas de la filosofía analítica en Francia. Está en primer lugar la radicalidad de la ruptura estructuralista que ha basado su identidad en un distanciamiento de todas las consideraciones en uso sobre el sujeto, ya sea en el campo de la filosofía con la fenomenología o en historia de la literatura, con la moda psicologista. Por otro lado, está la fascinación por la filosofía alemana, que tiene en Francia un éxito póstumo. Hay que contar también con el estatuto de los trabajos de lógica en la univer-

---

[27] P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Le Seuil, 1965.

[28] M. TORT, «De l'interprétation ou la machine herméneutique», *Les Temps Modernes* 237, (febrero-marzo 1966), p. 1470.

[29] *Ibid.*, p. 1479.

[30] *Ibid.*, p. 1491.

sidad francesa, que siempre fueron muy marginales, y quizás por razones históricas contingentes, a causa, como dijo Canguilhem, del destino trágico de los lógicos franceses: Jean Cavaillès murió durante la guerra fusilado por los alemanes, y Jacques Herbrand se mató en un accidente de montaña el 27 de julio de 1931.

Además de la desaparición de los potenciales maestros de una escuela de lógica francesa, hay raíces filosóficas que pueden también explicar la vía divergente tomada en los países anglosajones: «Se remonta a la posición de los matemáticos ingleses en cuanto al estatuto de lo simbólico. Hay una configuración que permite comprender por qué la filosofía analítica se ha desarrollado en Inglaterra. Está vinculada a una toma de posición sobre la naturaleza de los objetos matemáticos, sobre la existencia de estos objetos matemáticos, que es una posición casi ontológica»[31]. Serían entonces los presupuestos metafísicos de los matemáticos ingleses lo que habría constituido el terreno favorable al surgimiento de una concepción idealista de un sujeto existente en sí, con una relación de simple utilización con el lenguaje, casi instrumental. Los filósofos franceses, al querer retorcerle el cuello a la metafísica occidental, no estaban dispuestos a acoger favorablemente una aproximación semejante.

LOS HIJOS DE BENVENISTE

En tales condiciones, Benveniste tuvo algunas dificultades para hacer entrar al sujeto en el interior del horizonte teórico de los lingüistas. Sin embargo no dejó de tener discípulos que tomaron el relevo y fueron, en un contexto más favorable, introductores más afortunados de la filosofía analítica. Es el caso especialmente de Oswald Ducrot, autor de la parte lingüística de la obra colectiva *¿Qué es el estructuralismo?*, aparecida en Le Seuil en 1968. La forma en la que conoce la filosofía analítica es sintomática del estado de ignorancia y de desprecio en el que se tenía a este sector en esa época. Filósofo de formación, Oswald Ducrot descubre el estructuralismo con ocasión de un curso de preparación a HEC que debe preparar y que trata sobre esta cuestión: «Por otra parte, me interesaban mucho las matemáticas e intentaba hacer algo sobre la filosofía de las matemáticas. De ahí derivé hacia la parte de las matemáticas que es más simple para un filósofo: la lógica»[32]. Oswald Ducrot concentra entonces su interés en las gramáticas formales, muy utilizadas en la gramática chomskiana.

---

[31] Paul Henry, entrevista con el autor.

[32] Oswald Ducrot, entrevista con el autor.

Admitido en el CNRS en 1963 para hacer una tesis de historia de la filosofía sobre Descartes, Oswald Ducrot debe vaciar revistas como todos los investigadores del CNRS y es en este trabajo de preparación para la investigación, de simple compilación, cuando va a hacer su descubrimiento decisivo: «Los recién llegados tenían las revistas menos interesantes, las revistas que todos los filósofos franceses rechazaban, de suerte que me encontré encargado de las revistas inglesas de filosofía del lenguaje. Ahora bien, me apasioné por estas revistas que me condujeron no hacia el estructuralismo, sino hacia la filosofía del lenguaje»[33]. Ducrot se convierte entonces, aunque en una fecha más tardía, a comienzos de los años setenta, en el que introduce la pragmática en Francia, aunque considerando que no se trata de un abandono, sino de una dimensión nueva que se da al estructuralismo, como atestigua la introducción que escribe para la publicación en francés, en 1972, de la obra de John R. Searle *Les Actes de langage*.

En esta introducción, Ducrot rinde homenaje a Saussure por haber disociado el objeto de la lingüística de su materia, que no es susceptible de un estudio directo, a saber, la lengua, opuesta a la vez a la facultad de lenguaje y al habla. Se separa, sin embargo, de Saussure cuando éste expulsa al habla del campo de análisis científico. Si bien el trayecto que lleva de Saussure a Austin se abre hacia un nuevo campo, el de los enunciados performativos, puede ser percibido, según Ducrot, desde una cierta continuidad, permitiendo simplemente añadir al postulado estructuralista de base un sector suplementario delimitado que no ocupa en la lengua más que una posición marginal: «El valor de las enunciaciones, si bien pone en tela de juicio la tesis saussuriana que identifica la actividad lingüística y la iniciativa individual, no impide sin embargo mantener buena parte de esta tesis»[34].

Ducrot permanece por otra parte en una filiación muy saussuriana cuando considera que el orden lingüístico tiene un carácter irreductible que impide fundarlo sobre otro nivel de realidad, y necesita por lo tanto encontrar una lógica de elucidación *sui generis*. Su análisis sigue siendo fundamentalmente estructural en la medida en que no parte del dato empírico sino del construido, de la unidad semántica que llama la significación del enunciado[35]. La idea del cierre de la lengua sobre sí misma, propia del estructuralismo, es retomada entonces por Ducrot, que ve en la seducción que ha ejercido sobre él la filosofía del lenguaje la reacti-

---

[33] *Ibid.*

[34] O. Ducrot, introducción a J. R. Searle, *Les Actes de langage*, «De Saussure à la philosophie du langage», Hermann, 1972, p. 13.

[35] *Id.*, «Structuralisme, énonciation et sémantique», *Poétique* 33, (febrero 1978) [reimp. en: *Le Dire et le Dit*, Minuit, 1984, p. 82; ed. cast.: *El decir y lo dicho*, Barcelona, Paidós, 1986].

vación del platonismo, «es decir, la idea de que antes de discutir de problemas filosóficos hay que entenderse sobre las palabras que se utilizan. Es lo que he encontrado apasionante y completamente platónico en Austin»[36].

A este respecto podemos distinguir dos corrientes en el interior de la filosofía del lenguaje. Por una parte, la escuela lógica surgida de Carnap: en *La Structure logique du monde* (1928), este último tiene como pretensión superar la simple crítica del lenguaje para acceder a una lógica más perfecta, poner de manifiesto un sistema de enunciados protocolarios que pueden ser divididos para constituir un corpus científico fundamental. Todo lo que no sea conforme a las reglas de composición de este sistema de enunciados protocolarios es remitido al sinsentido, y así sucede con el conjunto de las proposiciones metafísicas. La eliminación puramente semántica y formalista de la metafísica aseguraría entonces la posible articulación compositiva y combinatoria de elementos que permitan expresar un panorama satisfactorio de la realidad. No es esta rama de la filosofía del lenguaje la que influyó en Oswald Ducrot, sino la que permanece en el interior del lenguaje: la corriente representada por Austin y Searle: «Lo que luego me alejó de ellos es que, para ellos, el estudio del lenguaje daba realmente una solución a los problemas filosóficos. Pero cada vez lo creo menos. Por otra parte, el estudio de sentido de las palabras permite según ellos encontrar conceptos satisfactorios para describir el lenguaje ordinario, lo que desde mi punto de vista no es razonable, puesto que no veo por qué el lenguaje sería el mejor metalenguaje para su propia descripción»[37]. La otra discrepancia de Oswald Ducrot respecto a Austin y Searle tiene que ver con su concepción de la noción de sujeto, que considera demasiado simplista. Para él, el sujeto es una entidad plural, mucho más compleja de lo que creían los filósofos del lenguaje.

Si bien es entonces el mejor introductor de la pragmática en Francia, Oswald Ducrot da de ella una perspectiva particular: sigue estando alimentada por el momento estructuralista y no es en absoluto una simple importación de una corriente extranjera. Se inscribe ante todo en la estela de una filiación francesa que se remonta a Benveniste, que habría inspirado también toda una corriente de la enunciación en la que trabajan cada vez más investigadores a partir de los años setenta. En esta perspectiva se inscriben los trabajos de Catherine Kerbrat-Orecchioni, que se sitúan en el linaje directo de Benveniste. Ha dedicado una obra[38] a todos los índices de subjetividad en el lenguaje, más allá de la deícti-

---

[36] Oswald Ducrot, entrevista con el autor.

[37] *Ibid.*

[38] C. Kerbrat-Orecchioni, *L'Énonciation de la subjectivité dans le langage*, PUL, Lyon, 1980.

ca, los verbos subjetivos, las formas léxicas que adquiere la subjetividad. Toda una escuela francesa de pragmática nació de esta problematización del lugar del sujeto en la lengua, de los actos del discurso: Francis Jacques, Jean-Claude Pariente, François Récanati...[39]. La pragmática, para esta escuela, tiene como objetivo estudiar «la utilización del lenguaje en el discurso, y las marcas específicas que en la lengua atestiguan su vocación discursiva»[40].

A esta corriente hay que añadir a Antoine Culioli y su escuela, cuyo deseo es también construir una teoría de la enunciación basada en esquemas en profundidad con vocación universal, los «mecanismos de producción», todo un aparato formal de la enunciación que es una herencia de Benveniste. Profesor en el departamento de investigaciones lingüísticas de París-VII, Culioli influencia a toda una escuela, en la que está Marina Yaguello, pero sus trabajos llegan a tal grado de sofisticación que son ilegibles para el neófito, y difíciles para el especialista. Esta investigación de las profundidades, a la manera chomskiana, postula la existencia de lo que Culioli denomina *lexis*, que desembocan en la relación predicativa: «Hay operaciones enunciativas que permiten el paso de los esquemas de profundidad a los esquemas de superficie en las lenguas dadas en las que las operaciones enunciativas reciben lo que se denomina gramaticalización»[41]. Al contrario de la aproximación generativista que va de las estructuras de superficie hacia las estructuras de las profundidades a partir de la intuición del locutor nativo de la gramaticalidad o no de las frases, que le permite delimitar así el campo de lo posible y lo imposible, Antoine Culioli parte de un nivel de profundidad totalmente abstracto. Postula un determinado número de operaciones enunciativas (la modalización, el aspecto, la determinación nominal y verbal...) que permiten al enunciador organizar la relación predicativa y hacerla salir a la superficie sobre lo que se enuncia: «El enunciado en Culioli no es una parte de un córpus, es el testimonio en el discurso de estas operaciones que se postulan de forma abstracta. [...] Hay enunciados que pueden tener formas muy diferentes, pero remitir a las mismas operaciones enunciativas»[42].

Con Antoine Culioli nos volvemos a encontrar las ambiciones iniciales del estructuralismo: su traducción formal, su búsqueda de regu-

---

[39] F. JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, 1979, 1985; J.-C. PARIENTE, *Le Langage et l'Individuel*, A. Colin, 1973; F. RÉCANATI, *La transparence et l'Énonciation*, Le Seuil, 1979 [ed. cast.: *La transparencia y la enunciación*, Buenos Aires, Hachette, 1981]; *Les Énoncés performatifs*, Minuit, 1981.

[40] A.-M. DILLER y F. RÉCANATI, «La pragmatique», *Langue Française* 42, (mayo 1979), Larousse, p. 3.

[41] Marina Yaguello, entrevista con el autor.

[42] *Ibid.*

laridades, de universalidad a partir de invariantes, el deseo de superar lo particular, simplemente en un campo nuevo, el de la enunciación, abandonado en un principio por la definición restrictiva que Saussure había dado de la lengua como el único objeto científico, excluyendo el habla: «No existe un enunciado aislado, todo enunciado es uno entre otros, tomado por el enunciador del paquete de enunciados equivalentes posibles, en suma, todo enunciado forma parte de una familia de transformaciones parafrásticas; (por otro lado) no existe un enunciado que no sea modulado, es decir, que no sea un fenómeno único»[43]. En una perspectiva menos formalizada, más cercana al espíritu de Benveniste, sucesor de éste en el Collège de France, Claude Hagège también rehabilitó a este hombre de la palabra condenado al silencio en el tiempo del esplendor estructural.

El progresivo éxito de la problematización del sujeto en la lengua ¿contribuyó al declive del paradigma estructural o le dio un nuevo aire al ofrecerle un campo de investigación suplementario? Según Marina Yaguello, es perfectamente legítimo considerar la pragmática como un campo anexo o conexo: «Se puede considerar que la lingüística es una: que hay a la vez una teoría de los actos de lenguaje y una teoría de la lengua, y que ambas se articulan. Pero también se puede considerar que es posible ocuparse de los actos de lenguaje, y por lo tanto del valor ilocutorio de los enunciados (es decir, cuando la enunciación constituye un acto en sí misma), sin ocuparse al mismo tiempo de saber cómo son fabricados los enunciados»[44].

---

[43] A. CULIOLI, «Sur quelques contradictions en linguistique», en *Communications* 20, Le Seuil, p. 86.

[44] Marina Yaguello, entrevista con el autor.

5

CUANDO KRISTEVA DA A LUZ AL SEGUNDO BARTHES

Apenas llegada a París, Julia Kristeva va a trastornar las perspectivas semiológicas estructuralistas. En Francia, sólo desde la Navidad de 1965, como hemos visto, va a seguir el seminario de Roland Barthes, donde hizo una exposición decisiva para la gran mutación del paradigma estructuralista de esta segunda mitad de los años sesenta. Julia Kristeva introduce en el curso de Barthes una visión nueva, la del postformalismo ruso, a partir de la obra de Mijail Bajtin, desconocido hasta entonces en Francia, en cuya introductora se convierte al prologar para Le Seuil sus textos traducidos al francés[1]. La elección de Bajtin por Julia Kristeva en este año de 1966 no es fortuita, sino que se corresponde con su deseo de abrir una brecha en la trayectoria estructuralista para introducir en ella una dinámica histórica, salir del cierre del texto, ampliar la inteligibilidad de los textos literarios. La intervención de J. Kristeva corresponde a un momento particularmente oportuno en el que el estructuralismo, entonces en su apogeo, va a sufrir un cierto número de intentos de superación, de desbordamiento, de pluralización a partir de 1967. La conferencia de Julia Kristeva, publicada inicialmente en *Critique*, tendrá un eco más amplio tras su aparición en *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, en 1969, es decir, en un momento en el que las tesis deconstructivistas de Derrida, la gramática generativa de Chomsky, la teoría de la enunciación de Benveniste, comienzan a socavar seriamente la ambición inicial del estructuralismo del primer periodo. Esta conferencia de Kristeva sedujo especialmente a un oyente muy atento, que no es otro que el propio Roland Barthes. Éste va a apoyarse

[1] M. BAJTIN, *Problème de la poétique de Dostoïesvski*, Moscú, 1963; *L'Œuvre de Rabelais*, Moscú, 1965 [trad. fr.: *La Poétique de Dostoïevski*, Le Seuil, 1970].

en estas tesis, nuevas para él, para realizar un giro radical en su obra: «La aproximación de Bajtin era interesante porque veía el texto literario, de Rabelais o de Dostoyevski, ante todo como una polifonía de voces en el interior del propio texto»[2].

Mijail Bajtin

Mijail Bajtin considera esencial el diálogo de los textos literarios entre sí; según él, están penetrados por textos anteriores con los que interpretan una polifonía que descentra su estructura inicial. Abre así el estudio crítico a la trama histórica en la que se sitúan. Una aproximación semejante discute por lo tanto de entrada el postulado del cierre del texto sobre sí mismo, la clausura que permitiría explicar su estructura. Así, a propósito de la obra de Rabelais, Mijail Bajtin la pone en relación con la cultura popular de la Edad Media y del Renacimiento. De la misma manera que Lucien Febvre había discutido la tesis de la novedad radical de Rabelais al ponerlo en relación con las herramientas mentales de su época, mostrando que no podía ser ateo, Bajtin descifra el enigma-Rabelais al situar su obra en el interior de sus fuentes populares, y por lo tanto de las categorías que utilizó. Es esencialmente en la expresión carnavalesca donde capta la inspiración principal de lo cómico grotesco de Rabelais, la de la vida al revés, la parodia de la vida ordinaria: «Es este lenguaje el que utilizó Rabelais»[3]. Bajtin denuncia las interpretaciones erróneas que han visto en Rabelais al poeta de la carne y del vientre (Victor Hugo) y a los que han visto en él la expresión del principio burgués del interés por el individuo económico. La comprensión de su estilo no es posible más que como traducción de una cultura cómica popular a la que Bajtin da el nombre de «realismo grotesco»[4]. Más allá del efecto cómico, es toda una cosmogonía lo que está actuando en Rabelais. El acento que pone en los orificios, las protuberancias, las excrecencias, corresponde a las partes del cuerpo que abren al individuo al mundo exterior.

Inmediatamente consciente de la limitación del estructuralismo respecto de la historia, Julia Kristeva pretende servirse de Bajtin para avanzar en el sentido de una «dinamización del estructuralismo»[5]. El diálogo entre los textos que ella percibe como fundamental podría dar origen a la

---

[2] Julia Kristeva, entrevista con el autor.

[3] M. Bajtin, *L'Œuvre de Rabelais*, Gallimard, 1970, p. 20 [ed cast.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1987].

[4] *Ibid.*, p. 28.

[5] J. Kristeva, «Le mot, le dialogue et le roman» (1966) [reimp. en *Séméiotiké. Recherches pour une sémanalyse* [1969], Le Seuil, Points-Seuil, 1978, p. 83].

consideración del segundo gran rechazado del estructuralismo, el sujeto, y permitir, al estilo de Benveniste, reintroducir toda una temática de la intersubjetividad. Pero en 1966 aún no se ha llegado hasta aquí y Kristeva practica a este respecto la evitación del sujeto sustituyéndolo por una noción nueva que va a tener un éxito extraordinario, la de intertextualidad: «Fue en este momento cuando creé ese artilugio que se llama intertextualidad»[6]. Incluso en la actualidad en los Estados Unidos se pide a Julia Kristeva que intervenga en coloquios o en artículos para profundizar y prolongar esta noción. Lo que postula Mijail Bajtin es una translingüística, y para expresar esta trama polifónica se apoya en Rabelais, Swift y Dostoyesvki, a los que Kristeva, en su conferencia, añade los nombres de la novela moderna del siglo XX considerados propicios para una aproximación similar: Joyce, Proust, Kafka, con la diferencia de que se ha pasado del diálogo representativo y ficticio al diálogo interior.

A la perspectiva intertextual abierta por Kristeva se añade además una orientación que va a desestabilizar en profundidad el estructuralismo, más de lo que piensa Kristeva en esta época; es la dialógica (la crítica como diálogo, encuentro de dos voces), incluso aunque se presente como inmanente a la estructura: «El dialogismo es coextensivo a las estructuras profundas del discurso»[7]. Sería erróneo por lo tanto ver aquí el retorno del sujeto clásico, de la noción de autor. Kristeva disuelve cuidadosamente este último en el interior del propio sistema de la narración y considera, fiel en esto a la perspectiva estructuralista, que el autor «se convierte en un anonimato, una ausencia, un hueco, para permitir a la estructura existir como tal»[8]. El autor no es entonces nada más que la expresión del vacío, para dejar sitio al diálogo intertextual en el que se disuelve cuando aparece. Kristeva distingue en su conferencia dos tipos de relato: el relato monológico que reviste el modo descriptivo, representativo, histórico y científico en el que «el sujeto asume el papel de 1 (Dios) al que, en el mismo movimiento, se somete»[9], y el relato dialógico que se expresa especialmente bajo la forma del carnaval, de la menipea y de la novela polifónica moderna. Para hacer que se comprenda la modernidad de la dialógica, Kristeva ve en esta noción no sólo un método de análisis nuevo, más rico que el binarismo, sino «la base de la estructura intelectual de nuestra época»[10]. Permite una reactivación y una torsión del principio dialéctico hegeliano, absorbiéndolo en un concepto de relación no antinómica que no implica superación, sino una armonía a partir de una simple disrupción que permite trabajar para la

---

6 Julia Kristeva, entrevista con el autor.
7 *Id.*, «Le mot, le dialogue et le roman», art. cit., p. 94.
8 *Ibid.*, p. 95.
9 *Ibid.*, p. 97.
10 *Ibid.*, p. 112.

transformación: «El dialogismo sitúa los problemas filosóficos en el lenguaje, y más concretamente en el lenguaje como una correlación de textos, como escritura-lectura»[11]. Esta noción permite por lo tanto al literato aparecer en posición hegemónica, ofreciéndole un campo de análisis que incluye la filosofía. La apertura del texto hacia su entorno, no referencial, contextual, sino hacia el universo textual que lo rodea, constituido por los textos anteriores, contemporáneos o futuros, permite ofrecer perspectivas nuevas de análisis, especialmente para el escritor contemporáneo que puede así dialectizar de forma diferente su posición de autor-lector, incluyendo su lectura en el interior de su escritura.

El giro de Roland Barthes

Es en el interior de esta brecha abierta por Julia Kristeva donde va a inscribirse instantáneamente la reorientación del trabajo de Roland Barthes, fascinado por toda forma de renovación, por la juventud en general. La llegada de esta joven búlgara a su seminario va a acabar con las esperanzas cientificistas que había expresado tanto en *Elementos de semiología* como en *Crítica y verdad.* Es una auténtica relación de intercambio la que instituye con sus estudiantes. Sabe devolver lo que se apropia mediante la intensidad de la atención que dedica al discurso del otro y a los ánimos que le prodiga: «Roland desempeñó para mí un papel muy importante. Es la única persona que conozco que es capaz de leer a los otros y para un profesor esto es muy importante, porque en general los profesores se leen a sí mismos»[12].

Barthes da al mismo tiempo una prolongación personal a la asimilación del tema de la intertextualidad al publicar en 1970 *S/Z*, que procede de sus seminarios de 1968 y 1969 en la EPHE y cuyo impulso procede de hecho de la conferencia de Julia Kristeva, desde 1966. *S/Z* es el giro principal, el momento en que Barthes deconstruye su propia trama conceptual para dar más libertad a su intuición literaria. Barthes surge allí donde no se lo esperaba.

Tras el discurso del método, es la apertura hacia la escritura, hacia la expresión de la fibra sensible, y hacia el carácter infinito e inaprensible del sentido: «Roland, como Sollers, es ante todo un literato. Podríamos decir que se servía de métodos como dice Buda: "Si quieres cruzar el río, haz un montón de trozos de madera, hazte una balsa y luego lánzala al río"»[13]. Desde el comienzo de *S/Z*, Barthes se distancia de lo que ya

---

[11] *Ibid.*, p. 111.
[12] Julia Kristeva, entrevista con el autor.
[13] François Wahl, entrevista con el autor.

considera ilusorio: la reducción de todos los relatos del mundo «a una sola estructura»[14]. Esta ambición estructuralista no sólo era desmesurada, sino que además estaba manchada por una perspectiva discutible, puesto que este trabajo de Sísifo llevaba a la negación de las diferencias entre los textos.

En este deseo nuevo de hacer de la diferencia ya no el medio de análisis como en el binarismo en boga en la fonología, sino una finalidad, se percibe la influencia sobre Barthes no solamente de Kristeva, sino de todo el grupo Tel Quel y sobre todo de Derrida. Toma de Kristeva su noción de intertextualidad y declara a Raymond Bellour, antes incluso de la publicación de *S/Z*: «Para la literatura se puede hablar ya no de intersubjetividad, sino de intertextualidad»[15], es decir, exactamente los mismos términos empleados por J. Kristeva. Y un poco más tarde, en 1970, confía al mismo Raymond Bellour el nombre de los que llama sus acreedores, que no fueron mencionados en *S/Z* de forma deliberada, para señalar mejor que es el conjunto de la obra la que los cita: «He suprimido el nombre de mis acreedores (Lacan, Julia Kristeva, Sollers, Derrida, Deleuze, Serres, entre otros)»[16].

A partir de *S/Z*, toda la problemática deconstruccionista de Derrida está actuando en Barthes en su deseo de pluralizar, de exacerbar las diferencias, de hacerlas sonar fuera del significado en un infinito en el cual se disuelven para dejar sitio al «espacio en blanco de la escritura». Se reconoce por lo tanto toda la trama derridiana en el interior del nuevo discurso barthesiano de este momento bisagra. Barthes retoma la crítica del signo saussuriano: «Ahora hay que llevar la lucha más allá, intentar agrietar no los signos, significantes de un lado, significados del otro, sino la idea misma de signo: operación que podríamos llamar una semioclastia»[17]. Tras esta voluntad de agrietar el discurso occidental, de golpearlo en sus cimientos, encontramos sin duda la perspectiva deconstructiva del logocentrismo occidental de Derrida. El horizonte no es, sin embargo, el mismo, puesto que si bien en ambos casos se habla de escritura, en Barthes estamos plenamente en el campo literario, mientras que Derrida tiene que ver con el campo filosófico. Sin embargo, cuando Barthes dice que «la escritura del escritor depende esencialmente de un criterio de indeterminabilidad»[18], no podemos dejar de

---

[14] R. BARTHES, *S/Z* [1970], Le Seuil, Points-Seuil, 1976, p. 9 [ed. cast.: *S/Z*, Siglo XXI de España, Madrid, 2001].

[15] *Id.*, entrevista con R. Bellour, *Les Lettres Françaises*, 2 de marzo de 1967, p. 13.

[16] *Id.*, entrevista con R. Bellour, *Les Lettres Françaises*, 20 de mayo de 1970, reimpreso en *Le Grain de la voix*, Le Seuil, 1981, p. 78.

[17] *Ibid.*, p. 84.

[18] R. BARTHES, «L'Express va plus loin... avec R. Barthes», *L'Express*, 31 de mayo de 1970 [reimp.: *ibid.*, p. 103].

pensar en los irresolubles de Derrida que deben llevar a cabo la desconstrucción de la metafísica occidental. En este final de los años sesenta, Barthes reconocía de forma explícita que hay un giro, una ruptura, en las entrevistas que concede, cuya frecuencia multiplica en 1970-1971 para explicar su reconversión.

Las razones que da para este giro confirman la extrema sensibilidad de Barthes a lo que lo rodea: «Las causas de esta mutación (porque se trata más bien de mutación que de evolución) habría que buscarlas en la historia reciente de Francia –¿por qué no?–, y luego también en lo intertextual, es decir, en los textos que me rodean, que me acompañan, que me preceden, que me siguen, y con los que por supuesto me comunico»[19]. La alusión a los acontecimientos de mayo de 1968 es transparente, y además la garantía filosófica de la deconstrucción derridiana permite a Barthes no ocultar más su deseo de escritura literaria, de dejar por fin libre curso a su subjetividad, a su diferencia, liberado de los códigos y demás sistemas formales. Al formular sus deseos para los años setenta, expresa su intención de trabajar en el interior del significante, es decir, de escribir lo que llama «lo novelesco sin la novela»[20]. Es lo que comienza a llevar a cabo con *S/Z*, obra que considera muy importante en su itinerario personal, gracias a los «formuladores», a los investigadores que lo rodean y que «me han enseñado cosas, que me han espabilado, que me han persuadido»[21]. La otra razón del giro que da Barthes proviene del objeto de análisis en sí mismo.

Por primera vez, con *S/Z*, Barthes practica un microanálisis tomando como objeto una novela corta de Balzac, escrita en 1830, *Sarrasine*. A partir de este pequeño texto de base, escribe una obra en la que juega con cinco códigos para ir lo más lejos posible en el interior de la pluralidad interna de la escritura balzaquiana. Barthes cambia su nivel de percepción y por ello el objeto mismo de la percepción, al seguir el texto paso a paso, en una comparación constante de la escritura y de la lectura. Por otra parte, la ambición principal de Barthes con *S/Z* es llevar a cabo esta forma nueva de escritura/lectura que debe ser la resultante de la noción de intertextualidad. Volvemos a encontrar por lo tanto la influencia de Julia Kristeva, su apertura hacia un proceso que se despliega, su sustitución de la estructura por la estructuración: «Encontrar lo que Julia Kristeva llama una productividad»[22]. Y Barthes encuentra este horizonte productivo en el despliegue, con vocación infinita, siempre abierto, de la escritura/lectura. Este debilitamiento del texto balza-

---

[19] R. BARTHES, frases recogidas por S. HEATH, en *Signs of Times*, 1971 [reimp.: *ibid.*, p. 123].

[20] *Id.*, *S/Z*, cit., 1970, p. 11.

[21] *Id.*, frases recogidas por S. HEATH, *op. cit.*, p. 128.

[22] *Id.*, entrevista con R. Bellour (20 de mayo de 1970), *ibid.*, p. 73.

quiano y su disolución en los lenguajes y códigos actuales expresan por lo tanto perfectamente esta voluntad de escritura sin límites a la que aspira Barthes, y que no tiene nada que ver con la búsqueda de un sistema de causalidad único o plural que daría lugar a una explicación cerrada del texto, a su interpretación definitiva: «Ya no hay pausa del texto. Los lansonianos detenían el texto en el autor y en sus fuentes. La intertextualidad hace anónimos a los autores, concibe el texto en el infinito»[23].

La relación activo/autor, pasivo/lector debe ser modificada según Barthes gracias a un trabajo de re-escritura por el lector del texto escribible, es decir, de un texto plural que da pie a varias voces/vías posibles. Para *Sarrasine*, Barthes utiliza por lo tanto de forma conjunta cinco códigos que devuelven al texto su polifonía. Tres de ellos escapan al apremio temporal: los códigos sémico, cultural y simbólico; los otros dos implican la irreversibilidad del tiempo: los códigos hermenéutico y proairético. Aunque el método parezca riguroso, metido en un sistema estrecho de codificación, la ruptura no deja de ser radical con las ambiciones del primer periodo: «Para el texto plural, no puede haber estructura narrativa, de gramática o de lógica del relato»[24].

Barthes ha dicho adiós por lo tanto a las ambiciones expresadas en el número de *Communications* de 1966 sobre las estructuras narrativas del relato: según él, no hay interpretación más que en el nivel de la pluralización del sentido, de la salida de la totalidad del texto, considerada como aprisionante. Es el triunfo de la intuición sensible bajo la rigidez de los códigos, y si bien éstos siguen en uso, de hecho están cuidadosamente jerarquizados según un principio que ya no pretende la cientificidad, el del gusto: «Hay códigos buenos y códigos malos»[25]. Del lado de la no significación, Barthes coloca el código proairético, y en el opuesto el código simbólico, cargado de positividad, cubre todo lo que intuitivamente le ha parecido interesante. Esta jerarquización de códigos no es sin embargo explícita, sino que como dice Barthes: «Esta jerarquía se establece por su propio peso»[26]. Y coloca lo simbólico en la cumbre, muestra del significante puro, de la no-lógica o del poder de pluralización del texto a los que aspira Barthes. Este código simbólico ve por lo tanto cómo se le asigna un lugar hasta tal punto importante en el análisis del texto balzaquiano que Raymond Bellour ve en ello el

---

[23] R. BARTHES, «Océaniques», FR3, noviembre de 1970-mayo de 1971, redifusión: 8 de febrero de 1988. *[N. de la T.:* Gustave Lanson (1857-1934), historiador de la literatura, dirigió el *Manuel bibliographique de la littérature française*, y es considerado por sus críticos el responsable de la esclerosis de estos estudios en Francia.]

[24] *Id.*, *S/Z*, cit., 1976, p. 12.

[25] Claude Brémond, entrevista con el autor.

[26] *Id.*, entrevista con R. Bellour (20 de mayo de 1970), cit., p. 75.

signo de la utilización de una matriz subyacente de producción que sostendría al texto en su estructuración.

En el caso de la novela corta de Balzac, es el juego de tres simbolismos –sobre el oro, el sentido y el sexo– el que realiza la dinámica del texto, y que remite respectivamente a Marx, Aristóteles y Freud. La novela de Balzac se sitúa en la época de la Restauración, y el autor ataca en ella el nuevo espíritu de la burguesía, clase recién llegada al poder gracias al oro, cuyo turbio origen no tiene la dignidad del de la nobleza verdaderamente asentada, es decir, un arraigo terrateniente. En un segundo momento, el relato se concentra en un personaje, Zambinella, que es un castrado, y sabemos que Sarrasine, un escultor, ha sido asesinado por haber amado a Zambinella, pensando que era una mujer. El desplazamiento realizado por Barthes en el nivel del código simbólico establece un paralelo entre las dos partes del relato: la sátira de los nuevos ricos, poseedores de un oro salido de la nada, y el tema del castrado, que remite a su vez a la negación de una mujer que no lo es.

Esta interpretación debe mucho también, como antes su interpretación de Racine, al discurso psicoanalítico, sobre todo lacaniano: «Mi recurso al lenguaje psicoanalítico, como a cualquier otro idiolecto, es de orden lúdico, citacional»[27]. Pero Lacan es, junto con Kristeva y Derrida, uno de los grandes inspiradores de los análisis barthesianos y el trabajo sobre la letra que abre la obra ya en el título, *S/Z*, se explica mediante todo un juego de significaciones que se despliegan en la relación imposible entre SarraZine y Zambinella. Barthes destaca en primer lugar que según la onomástica francesa, debería ser Sarrazine, pero la Z es relegada: «Z es la letra de la mutilación. [...] Corta, intercepta, raya; desde un punto de vista balzaquiano, esta z (que hay en Balzac) es la letra de la desviación»[28]. Por otra parte, Z es la letra inicial de Zambinella, cuyo estado de castración conocemos, «de manera que por esta falta de ortografía, instalada en el corazón de su nombre, en el centro de su cuerpo, Sarrasine recibe la Z zambinelliana según su auténtica naturaleza, que es la herida de lo que falta. Además, S y Z están en una relación de inversión gráfica: es la misma letra, vista desde el otro lado del espejo. Sarrasine contempla en Zambinella su propia castración»[29]. Es comprensible el gozo que Barthes pudo experimentar al construir su interpretación que, en la explicación de su título, *S/Z*, permite a la vez tomarse en serio la importancia de la instancia de la letra en el inconsciente, tal y como funciona según Lacan, el predominio de la escritura gráfica y su rechazo por el fonologismo tal y como lo concibe Derrida,

---

[27] *Ibid.*, p. 77.
[28] R. Barthes, *S/Z*, cit., 1976, p. 113.
[29] *Ibid.*, p. 113.

y, por último, reintroducir la barra saussuriana, reinterpretada por Lacan, entre S y Z, barra que forma una pantalla, auténtica censura, muro de alucinación.

El signo vacío: Japón

En este mismo año 1970, Barthes publica *El imperio de los signos*[30], que confirma el giro adoptado respecto al periodo anterior. Este libro, en el que Barthes cuenta su Japón, le permite darse una libertad total y elegir una forma particular de escritura que es la del fragmento. El imperio de los signos es el contrapunto posteoricista de las *Mitologías*, preteoricistas. Barthes sale de la aventura conceptual, y si bien tuvo una mirada muy cáustica, muy crítica a propósito de los signos de la vida cotidiana occidental, es totalmente ciego frente a los de Oriente. Lo que lo fascina ante todo, y es ahí donde encontramos una continuidad entre los dos periodos, es que el Japón que descubre, que describe, es un Japón que se ha librado de cualquier sentido pleno.

Barthes experimenta el placer intenso de entrar por primera vez, plenamente, en el significante, liberado por fin de todo significado, en un mundo del signo vacío, vaciado de sentido, de todas las adherencias que lleva Occidente denunciadas en las *Mitologías*. Sin embargo no pierde la perspectiva crítica, de hecho se sirve de Oriente para discutir mediante su inversión los valores occidentales: «Como muchos de nosotros, rechazo profundamente mi civilización, hasta la náusea. Este libro expresa la reivindicación absoluta de una alteridad total que se me ha hecho necesaria»[31]. A falta de una posible superación de la realidad occidental a partir de sus contradicciones internas, Barthes rechaza en bloque todo lo que fundamenta el universo occidental para oponerle un «otro lugar», una utopía según un esquema binario. Volvemos a encontrar aquí la temática estructuralista del cierre de la historia y de la expulsión progresiva del referente, del significado: «En nuestro Occidente, en nuestra cultura, en nuestra lengua y nuestros lenguajes, hay que emprender una lucha a muerte, una lucha histórica con el significado»[32]. El viaje interior al Japón al que nos invita Barthes en 1970 reproduce por lo tanto esa búsqueda de la pérdida de sentido, que el zen llama *satori*, para dejar libre curso al juego infinito de los significantes. Todo se percibe en el menor detalle de la vida cotidiana como la ilustración de este alejamiento respecto a los signos. El habla está vacía de ellos, y

---

[30] R. Barthes, *L'Empire des signes*, Skira, Champs-Flammarion, 1970 [ed. cast.: *El imperio de los signos*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1991].

[31] *Id.*, entrevista con R. Bellour (20 de mayo de 1970), cit., p. 82.

[32] *Ibid.*, p. 84.

la percepción es esencialmente gráfica. Los alimentos, por ejemplo, se descentran: Japón profesa un auténtico culto a las cosas crudas, que se honran hasta el punto de cocinar ante el que va a comer para «consagrar mediante el espectáculo la muerte de lo que se honra»[33]. Totalmente visual, la comida japonesa es privada de centro, está constituida por múltiples fragmentos, no tiene orden de ingestión, sino que nos deja libres de elegir con los palillos, según la inspiración.

Todo en el Japón de Barthes es fragmentación, pluralización, al contrario de Occidente donde todo se ordena, se estructura, se concentra. Así sucede con el arte y Barthes opone la propensión occidental a transformar la impresión en descripción a partir de una sujección plena, al haiku que no describe nunca, que no tiene sujeto, simple cadena de significantes sin pretensión demostrativa, simple huella del placer de escribir. El haiku no tiene ningún uso, no se presta a ningún comentario: «Es esto, es así, dice el haiku... pero el relámpago del haiku no ilumina nada, no revela nada»[34]. Lo que fascina a Barthes es lo que ha rechazado durante mucho tiempo y que constituye, sin embargo, su auténtico ser, la libertad del escritor ante la escritura, la capacidad de separararse de todo discurso didáctico demostrativo para dar a la intuición la posibilidad de expresarse plenamente. En 1970, Barthes expresa por lo tanto una vuelta hacia la literatura tras un rodeo por la lingüística. Este recorrido es sintomático de toda esta generación de estructuralistas que han utilizado el discurso de las ciencias sociales sin decir adiós a una vocación contenida de escritor. Esta elección habría permitido sin embargo, en los años sesenta, hacer de obras «científicas» algunas de las grandes novelas contemporáneas.

Los paragramas o el regreso oculto del sujeto

Si Julia Kristeva buscó las vías de superación del cierre estructuralista con la noción de intertextualidad, también abrió una segunda dirección nueva de investigaciones, la de una dinámica subjetiva, no la del sujeto clásico, sino del sujeto tal y como lo entiende Lacan, el sujeto del deseo. Siempre en 1966, Julia Kristeva descubre lo que se llamará el segundo Saussure, el de los anagramas, del que Jean Starobinski acababa de publicar algunos extractos. Ella establece una correlación inmediata entre esta búsqueda del nombre propio bajo el texto aparente de Saussure y la vía analítica tal y como Lacan la formaliza: «Lo que me parece es que hay una especie de influencia por parte del juego de los

[33] R. Barthes, *L'Empire des signes,* cit., p. 30.
[34] *Ibid.*, p. 111.

fonemas y de las sílabas sobre lo que está en estado de escritura. Esta influencia da una especie de regularidad consonántica y fónica; repeticiones y aliteraciones que pueden ser estabilizadas en un nombre propio que sería el nombre propio obsesivo al que el individuo está inconscientemente ligado por razones sexuales o mortíferas»[35]. Esta búsqueda remite a otra dinámica que no es la de la estructura explícita, sino de la estructura inconsciente.

Kristeva desarrolla este nuevo eje de investigación en un texto programático: «Pour une sémiologie des paragrammes». Define aquí el esbozo de una nueva ciencia en estos tiempos en los que éstas florecen: la gramatología en 1965, la paragramática en 1966... Apoyándose en la investigación de los anagramas de Saussure, Kristeva considera que este último se ha equivocado al buscar cada vez una única palabra, un anagrama particular, mientras que hay toda una cadena subyacente de temas que se deslizan bajo el texto aparente: «Hay esta insistencia de paralógicas de un sentido distinto que el sentido explícito»[36]. A partir de este presupuesto, propone una nueva lectura de Mallarmé y de Lautréamont. El paragrama es definido como una forma de destrucción de la escritura del otro, de disolución del sentido estereotipado: «Después del hombre, es el nombre lo que destruye el paragrama»[37]. El bosquejo de este nuevo eje de investigación pone de manifiesto el cientifismo de la época. Kristeva considera las reminiscencias en el espacio paragramático sobre la base de una alianza sólida entre semántica y matemáticas: «El esfuerzo para captar la lógica de los paragramas en un nivel abstracto es el único medio de superar el psicologismo o el sociologismo vulgar»[38].

Pero más allá de la máscara cientificista, Kristeva desplaza juiciosamente la pregunta hacia el sujeto, olvidado hasta entonces: la búsqueda paragramática refleja la lógica del inconsciente en todo lo que almacena, «engrama» como significantes. Esta búsqueda remite a una historia personal, hecha de recuerdos, de lecturas, de impregnaciones diversas, que se sitúa por lo tanto a un nivel distinto del lenguaje de la comunicación, que limita y delimita por definición el número de códigos en uso.

Por este atajo entre el campo de la lingüística y el del psicoanálisis, que va a llamar semanálisis, Kristeva, que aún se mantiene en el campo específico de la literatura, llegará a meterse en el psicoanálisis. Este tipo de lectura ofrece la ventaja de salir de la neutralidad, se abre hacia la subjetividad, entra en contacto con el inconsciente del crítico literario.

---

[35] Julia Kristeva, entrevista con el autor.
[36] *Ibid.*
[37] Julia Kristeva, «Pour une sémiologie des paragrammes» (1966) [reimp. en: *Séméiotiké*, cit., p. 134].
[38] *Ibid.*, p. 146.

Este nuevo predominio de la subjetividad abre el camino hacia la escritura literaria, y por lo tanto ofrece a Barthes la garantía que necesita para expandir su deseo creativo. En cuanto a Kristeva, permanece en el ámbito científico y encuentra en el psicoanálisis la matriz conceptual necesaria para ir todavía más lejos en la búsqueda del sujeto, en el desvelamiento de su modo de existencia: «Yo me sentía un poco molesta por poder opinar sobre esta subjetividad personal, especialmente porque el francés es para mí una lengua extranjera»[39]. Kristeva aún va a quedarse bastante tiempo en el interior del discurso teoricista.

Va a proponer más adelante, para explicar las dos vías de análisis alternativas, el distingo entre semiótico y simbólico. Este último término se refiere a la simple denotación del intercambio codificado, en su sentido simple, mientras que la semiótica abre paso al «continente secreto del lenguaje en el que los perfumes, los colores y los sonidos se responden y remiten a una experiencia infantil y al inconsciente»[40]. La semiótica, así definida, retoma de hecho el proyecto definido en 1969 con el semanálisis, que aparecía ya como una crítica de la noción de signo, capaz de desobjetivar su objeto, de pensarlo a partir de una fisura que ofrece a su conceptualización «un corte vertical y no limitado en origen ni en su fin»[41].

Si bien la semiótica, según Kristeva, se apoya en las dos grandes renovaciones en curso, la del marxismo por Althusser y la de Freud por Lacan, toma sus cartas de nobleza de las raíces mismas de la cultura occidental, a partir de las cuales podemos percibir su espesor temporal: «Me refiero a un texto de Platón, el diálogo del *Timeo*, en el que habla de una modalidad de la significación que se refiere a lo que llama *chora*, es decir, un receptáculo»[42]. Platón considera esta modalidad del sentido como anterior al Uno, al nombre, y le presta connotaciones naturales de receptáculo nutricio, móvil. Kristeva se apoya en este diálogo para tomar en consideración todo un prelenguaje anterior al signo lingüístico, relacionado ante todo con la relación entre el futuro ser parlante y su madre: «He intentado proponer esta noción de *chora* semiótica que remite a una modalidad translingüística de la significación, más arcaica»[43]. Así Kristeva se separa del deconstruccionismo absoluto de Derrida, aunque éste haya sido decisivo en su crítica del signo. Su adhesión al discurso psicoanalítico la lleva por el contrario a efectuar un trabajo interpretativo, a detenerse, por lo tanto, en un sentido revelado por la escucha analítica, en una verdad, aunque sea provisional.

---

[39] Julia Kristeva, entrevista con el autor.
[40] J. KRISTEVA, «Le bon plaisir», France-Culture, 10 de diciembre de 1988.
[41] *Id.*, *Séméiotiké*, cit., p. 27.
[42] *Id.*, «Le bon plaisir», emisión citada.
[43] *Ibid.*

Esta apertura hacia el campo psicoanalítico y la subjetividad permite a Barthes liberarse de un cierto número de obligaciones, lo que cuenta en 1971: «El gran problema, al menos para mí, es desbaratar el significado, desbaratar la ley, desbaratar al padre, desbaratar lo rechazado. [...] Allí donde exista la posibilidad de un trabajo paragramático, de un cierto trazado paragramático de mi propio texto, estoy a gusto. Si verdaderamente tuviese que hacer un día la crítica de mi propio trabajo, lo centraría todo en el "paragramatismo"»[44]. Placa sensible del estructuralismo, verdadero receptáculo de la sensibilidad y de las ambiciones de la vanguardia de su época, Roland Barthes emprende un nuevo vuelo a partir de esta doble reorientación del trabajo indicada por Kristeva en 1966 hacia la intertextualidad y los paragramas. Este giro evidentemente no se puede reducir únicamente a la influencia de Kristeva, y no es inteligible más que como recuperación en el plano literario de las diversas preguntas de Benveniste sobre la enunciación: «Los lingüistas que tienen un pensamiento teórico (Jakobson, Chomsky y Benveniste) son hombres que plantean el problema de la enunciación y no solamente el problema del enunciado»[45]. Desde el momento en que la lingüística se plantea el problema de la enunciación, se encuentra con el discurso psicoanalítico y por lo tanto el trabajo de Lacan, como hemos visto ya con Benveniste.

Este viraje participa entonces plenamente de un clima intelectual nuevo que asegura el predominio de la investigación del sujeto del deseo en sus diversas modalidades de expresión. En el plano de la actualidad literaria, una misma búsqueda está en acción con la novela de Philippe Sollers, publicada en 1965, *Drame*[46], cuyo objeto es una reflexión sobre el uso de los pronombres. Es decir, sobre los signos de la enunciación. Más allá del contexto favorable para el nacimiento de un segundo Barthes, aparece sobre todo la resonancia interna que le provoca el retorno de la subjetividad. Su aspiración contenida puede entonces desarrollarse y dejar que cada vez más la intuición reine como señora de una escritura liberada que esconde cada vez menos el placer que proporciona.

---

[44] R. Barthes, frases recogidas por S. HEATH, cit., p. 137.

[45] *Id.*, entrevista con Georges Charbonnier, France-Culture, octubre de 1967, redifusión: 25 de noviembre de 1988.

[46] Ph. SOLLERS, *Drame*, Le Seuil, 1965.

6

LA SEGUNDA JUVENTUD DE LOS DURKHEIMIANOS: PIERRE BOURDIEU

Si bien los durkheimianos, recién salidos del campo de la filosofía, sólo habían conseguido a medias su emancipación a comienzos de siglo, y habían fracasado en su empresa de realización de una ciencia social unificada por los sociólogos alrededor del concepto de morfología social, pudieron beneficiarse en la posguerra del auge de las ciencias sociales para institucionalizar su disciplina, implantarla cada vez más sólidamente en el seno de la universidad. Pero este éxito institucional no ocultaba el fracaso en el plano de la legitimación científica: podían construir su propio *cursus*, pero no dejaban de ser considerados una disciplina menor, por no decir inferior, sobre todo por los filósofos y los historiadores, pero también por disciplinas más jóvenes como la antropología, cuya ambición y rigor parecían relegar a la sociología al papel secundario de refugio del empirismo, confinado a objetivos restringidos y esencialmente instrumentales.

RETO A LOS FILÓSOFOS

La llegada de Pierre Bourdieu al campo de la sociología va a devolver lustre a la ambición durkheimiana, por sus objetivos teóricos, su voluntad hegemónica y su problematización incluso de la institución sociológica. Esta segunda juventud del durkheimismo fue posible por la asimilación del programa estructuralista por Pierre Bourdieu, al menos en un primer momento, puesto que, como muchos, pronto marcará sus distancias con el paradigma estructural. Durante los años sesenta, Pierre Bourdieu avanza un método estructural-durkheimiano que tiene tendencia a endurecer las posiciones durkheimianas para devolverles toda su dinámica, y permite reunificar un campo de la socio-

logía en plena atomización, dividido en múltiples familias ideológicas: «Su estructuralismo fue un enriquecimiento extraordinario, es la gran obra sociológica contemporánea»[1].

A la manera de Durkheim, Pierre Bourdieu lanza un reto a los filósofos, sin abandonar nunca del todo la problematización filosófica y rechazando la separación entre sociología y etnología: «Para escapar por poco que sea a lo relativo, hay que renunciar totalmente a la pretensión de un saber absoluto, renunciar a la corona del filósofo-rey»[2]. Bourdieu no abandona, sin embargo, el debate filosófico, y emprende un diálogo con Kant, Heidegger, Wittgenstein, Austin, en el interior de una obra que se singulariza así en el campo sociológico por la ausencia de verdadera ruptura con el discurso filosófico: «Me parece que siempre ha tenido una actitud de ruptura amorosa con la filosofía»[3]. Bourdieu lanza entonces un desafío a la filosofía en su propio campo, armado con todo el aparato estadístico del sociólogo, sus métodos, sus conceptos, procedimientos de verificación que le permiten acumular las ventajas de una posición a la vez filosófica y científica: «Hace muchísimo tiempo que la sociología ha salido [...] de la edad de las grandes teorías de la filosofía social [...]. En consecuencia, ¿por qué no decir que es una ciencia si es una?»[4].

El análisis sociológico se dirige, con Bourdieu, a la posición del filósofo mediante la correlación establecida entre el contenido del discurso y la posición institucional ocupada en el campo académico. Hay aquí todo un trabajo de objetivación del discurso filosófico por el estudio de lo que lo valida, de lo que lo legitima en las condiciones mismas de su enunciación. Por su posición privilegiada para interrogar y evaluar el campo de lo posible, la sociología, según Bourdieu, ocupa por lo tanto un lugar insoslayable para el conjunto de los discursos de las ciencias humanas, y por ello aparece como un horizonte liberador: «La sociología libera al liberar de la ilusión de libertad»[5]. Permite formular las ambiciones más desmesuradas para realizar alrededor del paradigma estructural-durkheimiano la unidad del conjunto de las ciencias humanas que deseaba Durkheim. Para hacerlo, Bourdieu se convierte en el introductor del estructuralismo en el campo de la sociología, introducción delicada de un paradigma que pretende desvelar lo que hay escondido, oculto, no dicho, en una disciplina que valora, por su objeto de estudio, por sus métodos, lo dicho, el testimonio, la entrevista, las estadísticas, es decir, la esfera de lo visible.

---

[1] Pierre Ansart, entrevista con el autor.

[2] P. Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, 1987, p. 45 [ed. cast.: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988].

[3] J. Derrida, «Le bon plaisir de P. Bourdieu», France-Culture, 23 de junio de 1990.

[4] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, 1980, pp. 19 y 21.

[5] *Id.*, *Choses dites*, cit., p. 26.

La relación de Pierre Bourdieu con su objeto de estudio se parece a una relación radical de negación. Su amplia sistemática sirve para mostrar la fuerza de los esquemas reproductores, la debilidad de la movilidad, la futilidad del acontecimiento, el carácter dominado del agente respecto a sus raíces. Ahora bien, el itinerario individual de Bourdieu contradice la omnipotencia institucional, los determinismos cuya fuerza imparable sin embargo desvela. Es la negación viva de sus tesis y esta contradicción desvela en efecto una parte muy personal que se disputa entre Bourdieu y él mismo, una confrontación casi terapéutica entre el individuo-Bourdieu que no renegó de sus orígenes sociales y experimenta un malestar creciente con su éxito académico y mundano: «Curiosamente, mi inserción en el mundo social que debería ser cada vez más fácil se hace cada vez más difícil»[6].

Milagrosamente curado, Bourdieu reconocía serlo, lo que le valió el calificativo de «bourdivino»*, utilizado de forma polémica por Edgard Morin. Toda su obra se aclara con este paso de lo religioso (los milagros) a lo científico (la sociología) para intentar racionalizar este éxito tan espectacular como improbable en el plano estadístico: «Estoy en un universo en el que no debería estar. Hubiera debido ser eliminado cuarenta veces. [...] Aquí, en el Collège de France, ha debido de haber un 1 por ciento de personas de mi categoría en doscientos años»[7]. No se trata en absoluto de fanfarronería por parte de Bourdieu, surgido de un medio popular, periférico, rural, dominado.

Nacido en una pequeña aldea de Béarn, su padre, pequeño funcionario, accedió de forma tardía a la función pública, como una promoción importante tras haber pasado sus treinta primeros años como hijo de un pequeño aparcero: «Mi infancia está marcada por la experiencia de la desigualdad social, de la dominación»[8]. La primera singularidad de Bourdieu, además de sus éxitos escolares, es seguir siendo fiel a su primera rebelión, contrariamente a la trayectoria de la mayoría de estos niños prodigio de las clases populares, que tienen más bien tendencia a integrarse para deshacerse de su condición de origen y a reconocer la validez y la naturalidad de los criterios que han hecho posible sacarlos de su medio. Bourdieu entra en *khâgne* en Louis-le-Grand en 1950-1951, luego en la ENS de Ulm, y si bien este currículum de filósofo lo coloca en la cumbre del reconocimiento, este periodo no es feliz: «Me sentía

---

[6] P. BOURDIEU, «Le bon plaisir», France-Culture, 23 de junio de 1990.
* Juego de palabras con el apellido Bour-dieu («Bour-dios») *[N. de la T.]*.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*

paralizado por una especie de infamia. [...] Me sentía terriblemente mal»[9]. Está separado entonces tanto de su medio de trabajo, donde no comparte las ocupaciones que considera fútiles, como de su medio de origen, experimentado durante cada regreso a Mont-de-Marsan como insoportable, cada vez más lejano.

Para expresar esta alteridad, Bourdieu no va a elegir la fibra populista, sino la vía conceptual: intentará describir los mecanismos de la dominación, lo que va a llevarlo a elegir sus objetos de estudio en la propia sociedad. Ahora bien, en esta época, el ideal filosófico para los *khâgneux* estaba encarnado por Jean-Paul Sartre, figura tutelar del existencialismo: Sartre se imponía como modelo por su capacidad para cubrir todo el campo intelectual gracias a una actividad creadora en todas direcciones, tan talentosa en el ámbito literario como en los de la actividad crítica o el pensamiento filosófico. A comienzos de los años cincuenta, a los ojos de los normalistas de filosofía, estaba claro que para un filósofo digno de ese nombre, estaba «prohibido rebajarse dedicándose a ciertos objetos; especialmente todos los que tocan los especialistas en ciencias del hombre»[10]. Frente a este esquema ideal, a esta imagen –calificada a la vez de «fascinante y repulsiva»[11]– del intelectual total, Bourdieu se siente aparte, no participa de la sociedad normalista. Muy pronto se interesa por una corriente de filósofos más dedicados a una reflexión epistemológica, a la historia de la filosofía y de las ciencias (Martial Guéroult, Jules Vuillemin...) que veía como un posible recurso. Con estos filósofos se sentía en una situación de proximidad por sus orígenes populares, provincianos, y por su posición de dominados en el campo intelectual y filosófico de la época. Bourdieu piensa entonces en un primer trabajo de investigación sobre la fenomenología de la vida afectiva, que le hubiera permitido aplicar la reflexión filosófica a un campo concreto, científico: la biología. Pero finalmente se dirige hacia la etnología, eligiendo así un campo concreto de investigación, y un método que se presentaba como científico: «El nuevo prestigio que Lévi-Strauss había dado a esta ciencia (la etnología) sin duda me ayudó mucho»[12].

Poco después de la École Normale, Pierre Bourdieu se encuentra en Argelia en 1957, en el ojo del huracán, en plena guerra. Es ayudante en la Universidad de Argel, y descubre con el pueblo argelino no sólo un sujeto de estudio, sino una proximidad existencial que va a llevarle a desdoblar su trabajo de investigación. Por una parte, Bourdieu se con-

---

[9] *Ibid.*

[10] P. Bourdieu, *Les Enjeux philosophiques des années 50*, C. G. Pompidou, 1989, p. 18.

[11] *Ibid.*, p. 20.

[12] *Id.*, *Choses dites*, cit., p. 16.

vierte en sociólogo para explicar la realidad colonial de la sociedad argelina, que fue el objeto de su primer libro, *Sociologie de l'Algérie*[13]. En la misma perspectiva, concentra sus investigaciones en la situación de los trabajadores argelinos[14]. Pero, por otra parte, Bourdieu se convierte en etnólogo en Argelia y se interesa por la sociedad cabila, las realidades matrimoniales, las reglas de parentesco, los sistemas simbólicos... No hay, por lo tanto, de entrada ninguna cesura entre sociología y etnología para Bourdieu, que lleva a cabo sus investigaciones en estos dos planos de forma conjunta: «En la época de Durkheim, la distinción sociología/etnología no existía»[15]. El campo de investigación y la metodología que lo acompaña son vistos en este momento por Bourdieu simplemente como un rodeo temporal respecto a la filosofía con la que nunca rompió, excepto en el plano institucional: «Me confesé a mí mismo que era etnólogo demasiado tarde. Pensaba hacer etnología provisionalmente y volver a la filosofía»[16].

EL ESTRUCTURALISMO DE BOURDIEU

Hasta comienzos de los años setenta, el horizonte teórico del trabajo de Bourdieu es el estructuralismo. Él mismo cita exactamente la fecha de 1963 como la de su último trabajo «de estructuralista feliz»[17], pero no abandona la perspectiva estructuralista: en 1969, Bourdieu publica un artículo en el que considera las modalidades y condiciones de extensión del método estructuralista a la sociología[18]. Mucho más tarde, y a pesar de un distanciamiento crítico respecto al paradigma estructuralista, Bourdieu va a rendir homenaje a un método que permite introducir en el interior de las ciencias sociales el modo de pensamiento relacional y romper así de forma positiva con el modo de pensamiento sustancialista[19]. Con ocasión de un programa sobre Lévi-Strauss en 1988, Bourdieu reconoce incluso que numerosos aspectos de *La distinción*[20] están relacionados con una trayectoria estructuralista.

---

[13] P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*. PUF, 1961.

[14] *Id.*, *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton, 1964.

[15] *Id.*, «Le bon plaisir», emisión citada.

[16] *Ibid.*

[17] P. BOURDIEU, *Les Sens pratique*, Minuit, 1980, p. 22 [ed. cast.: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991]; se trata de su contribución a las *Mélanges* ofrecidas a Claude Lévi-Strauss con ocasión de su sesenta cumpleaños: P. Bourdieu, «La maison kabyle ou le monde renversé» [1963], en *Échanges et Communications*, Mouton, 1970, pp. 739-758.

[18] *Id.*, «Structuralism and Theory of Sociological Knowledge», *Social Research*, XXXV, 4 (invierno 1969), pp. 681-706.

[19] *Id.*, *Les Sens pratique*, cit., p. 11.

[20] *Id.*, *La Distinction*, Minuit, 1979 [ed. cast.: *La distinción*, Madrid, Taurus, 1991].

especialmente el fundamento de todo el análisis, que pretende demostrar que existir simbólicamente es diferir: «Hay en *La distinción* una intención típicamente estructuralista que consiste en decir que el sentido es la diferencia»[21]. Bourdieu afirma incluso en 1988 que tiene el mismo modo de pensamiento que Lévi-Strauss, y las diferencias perceptibles entre sus trabajos tienen que ver por lo tanto menos con el marco teórico, que es común, que con el campo, etnológico para uno, sociológico para otro. Al trabajar Bourdieu en una sociedad diferenciada, y al tener que considerar los diversos planos –simbólico, económico, social...–, los efectos del mismo método estructural dan resultados diferentes. Durante mucho tiempo, por lo tanto, Bourdieu habría construido su obra en el interior del paradigma estructural: «Me hizo falta mucho tiempo para romper verdaderamente con algunos de los presupuestos fundamentales del estructuralismo. [...] Fue necesario que saliese de la etnología como mundo social, convirtiéndome en sociólogo, para que se hiciesen posibles algunas dudas impensables»[22].

Estos presupuestos contribuyeron a la inclusión de los objetos de análisis por parte de Bourdieu en un sistema de determinaciones esencialmente estático, en el que el acontecimiento, la historicidad, son reducidos a la insignificancia: «Es un sistema para el que no existe el acontecimiento»[23]. La voluntad de que prevalezca la oposición en una relación inscrita en un presente instituido conduce a valorar las determinaciones topológicas, espaciales, a expensas de otras consideraciones. Este método permite desvelar determinadas lógicas, pero también puede desembocar en un reduccionismo, a fuerza de querer desustancializar, vaciar de contenido las comparaciones analizadas y su genealogía.

Es dentro de esta lógica de desustancialización como Bourdieu presenta la querella Barthes/Picard de 1965 alrededor de la obra de Racine en *Homo academicus*[24]. Según él, la disputa de los antiguos y los modernos puede reducirse a una complicidad de hecho de ambos protagonistas, a una circularidad de los argumentos de los adversarios, a un simulacro de combate teórico: habría una simple pareja epistemológica «entre los oblatos consagrados del gran sacerdocio y los pequeños heresiarcas modernistas»[25], unidos de hecho por una complicidad estructural. No habría por lo tanto nada que buscar en los argumentos de cada uno, en la comparación de sus métodos, «en el propio contenido de sus

---

21 P. Bourdieu, «Océaniques», FR3, 31 de octubre de 1988.

22 *Id.*, *Choses dites*, cit., p. 18.

23 Jacques Rancière, entrevista con el autor.

24 P. Bourdieu, *Homo academicus*, Minuit, 1984; sobre el contenido de esta querella, véase tomo I, pp. 276-282.

25 *Ibid.*, p. 149.

posiciones respectivas»[26], que no serían más que la reproducción idéntica de las posiciones opuestas ocupadas en el campo de los estudios literarios por la Sorbona, por una parte, y por las ciencias sociales de la EPHE, por otra. Por un lado, Barthes y los marginales de la institución universitaria, y frente a ellos los detentadores de la legitimidad, canonizados, defensores de la tradición hasta la muerte, como Delofre en 1968: los unos y los otros no harían más que repetir, esta vez con aspecto de farsa, la batalla que se había librado a fines del siglo XIX entre la nueva Sorbona de Émile Durkheim, de Gustave Lanson, de Ernest Lavisse, y la vieja Sorbona de los críticos mundanos. Tras Racine, tomado como rehén al que se disputa, se ventila simplemente una reivindicación de poder; y el éxito social del estructuralismo no será explicable más que como poción mágica para encontrar salidas institucionales a toda una generación, cada vez más numerosa, de profesores y estudiantes implicados en disciplinas nuevas, «permitiéndoles resituarse en el terreno de la "ciencia"»[27].

Esta dimensión que Bourdieu saca a la luz no es falsa, y ciertamente hubo en esta querella una apuesta de orden institucional. Pero es especialmente reductor confinar con semejante desenvoltura, en nombre de una topología social, la naturaleza de la confrontación a su aspecto social, y eliminar del campo de estudio como si fuesen insignificantes los argumentos avanzados por los protagonistas. Llegamos entonces a un simple juego estructural de diferencias de lugares, en el que no puede hacer más que disolverse cualquier cambio de las reglas del juego, cualquier veleidad de transformación histórica irreversible. Encontramos actuando en Bourdieu los rasgos característicos del estructuralismo, aplicados el campo sociológico, incluyendo la negación de toda pertinencia, vaciando de todo contenido, de los argumentos de los semiólogos de los años sesenta que pretendían llevar a cabo un corte epistemológico decisivo gracias al estructuralismo. Los agentes sociales según Bourdieu, incluso los que se creen más liberados de las determinaciones sociales, están animados por fuerzas que los mueven sin que sean conscientes de ello, que los reifican. Y son por lo tanto estas condiciones objetivas de las prácticas discursivas las que el sociólogo debe restituir para acceder a un nivel causal, cuyos sujetos están ausentes, o no están presentes más que por sus ilusiones: según Raymond Boudon, «aquí hay una exageración de las obligaciones y la idea absurda de que las presiones provienen de la totalidad social y de los deseos que esta totalidad tendría de reproducirse»[28].

---

[26] *Ibid.*, p. 151.
[27] *Ibid.*, p. 161.
[28] Raymond Boudon, entrevista con el autor.

Con esta posición, Bourdieu asume la paradoja de la mayoría de los estructuralistas, intelectuales de izquierda que actúan por el cambio, que desarrollan en el plano teórico las armas de la crítica desde una perspectiva progresista, y que al mismo tiempo se ven seducidos por un paradigma que cierra todas las veleidades de cambio y anuncia así el fin de la historia, pero que ofrece como contrapartida garantías de cientificidad, una posible captación de lo social cosificado con la ambición de percibirlo como totalidad: «Esta etapa es la de la desesperación. No deja de tener su belleza. Pero esta desesperación tiene que ver más con una carencia de optimismo de la voluntad que con un auténtico pesimismo de la razón»[29].

Volvemos a encontrar aquí la temática de la ausencia del sujeto del primer Bourdieu, el que introdujo el estructuralismo en sociología. El sujeto es manejado, sujeto a su destino social fuera del cual no hace más que abusar de las palabras para enmascarar sus fallos. La única mecánica inteligible del sistema es la de los intereses materiales positivos, que dependen de un proceso de objetivación mediante el cual el sujeto se revela en una verdad que no le pertenece.

LOS ESQUEMAS REPRODUCTORES

La obra con la cual Bourdieu va a tener una enorme influencia es de orden sociológico, aunque él la haya considerado al hacerla una obra secundaria, como expresión de una simple necesidad militante, mientras que sus preocupaciones más fundamentales se orientaban hacia los sistemas de parentesco, los sistemas rituales, es decir, el campo etnológico. Pero, deseando reaccionar frente a una ideología ascendente que consideraba especialmente poco realista, la que hacía del medio estudiantil una clase social total, decide dar como sociólogo una visión más científica, y publica en 1964 con Jean-Claude Passeron *Les Héritiers*. Bourdieu y Passeron atacan el aspecto mistificador del discurso igualitarista de Jules Ferry sobre la escuela para todos, que permitiría a todo el mundo realizar sus potencialidades, en igualdad de oportunidades. En este sentido, este trabajo, que se inscribe, sin embargo, en una perspectiva estructural al mostrar la imposibilidad de salir de la lógica implacable de reproducción del sistema, va a servir de arma esencial de la crítica del sistema escolar en el corazón del movimiento de mayo de 1968. Bourdieu y Passeron ponen de manifiesto que la institución disimula tras su pseudoneutralidad su función reproductora de las rela-

---

[29] A. CAILLÉ, *Critique de Bourdieu*, Institut d'anthropologie et de sociologie, Université de Lausanne, 1987, p. 11.

ciones sociales existentes y, por lo tanto, su función principal de máquina de clasificar. Ahora bien, esta selección, que se hacen en nombre de criterios puramente escolares, recubre, oculta la verdadera selección, que es social: «Para las clases más desfavorecidas, se trata pura y simplemente de eliminaciones»[30]. En cuanto a los que llegan al estadio de la universidad, los autores distinguen dos formas de relación con el saber: la de los herederos de la cultura, que mantienen una relación de distancia con el saber escolar, mientras que los hijos de la pequeña burguesía «se adhieren fuertemente a los valores escolares»[31].

Allí donde el paradigma estructuralista imprime una cierta visión del mundo escolar es en el hecho de encontrar la verdad de éste en su cara oculta, pero también en la negación de toda posibilidad de escapar a su lógica. Bourdieu y Passeron reducen a la nada todo esfuerzo o pensamiento pedagógico, que no sirve más que para ocultar la función reproductora del maestro: «El profesor más rutinario cumple a su pesar su función objetiva»[32]. No hay por lo tanto ninguna libertad, ninguna posibilidad de actuar para los agentes del sistema, y los excluidos no tendrían otro recurso que dirigirse al sociólogo como terapeuta, que podría, si no curarlos, al menos explicarles su caso: «A falta de cambiar la clasificación de los mal catalogados, les daría "la posibilidad de asumir su *habitus* sin culpabilidad ni sufrimiento"»[33]. Cada uno en su lugar, el enseñante y el enseñado, sean cuales sean el contenido de sus discursos, la singularidad de sus comportamientos, la relación de adhesión o de protesta frente al saber dominante, es implacablemente recuperado por la máquina reproductora, y esta situación impide cualquier escapatoria, puesto que las protestas más radicales refuerzan incluso la capacidad del sistema para clasificar: «¿Cómo no ver en efecto que la revuelta contra el sistema escolar y la evasión hacia los entusiasmos heterodoxos llevan a cabo, por caminos tortuosos, los fines últimos que persigue la universidad?»[34]. Todas las salidas están por lo tanto bloqueadas.

Esta obra es notable por la paradoja que lleva al paroxismo y que traduce perfectamente la situación global del estructuralismo en estos años sesenta: por un lado, permite hacer avanzar el pensamiento crítico, afilar sus armas, y por otra las desactiva por su negación de principio de toda posible transformación. La revuelta contra la coacción de la regla

---

[30] P. Bourdieu y J.-C. Passeron, *Les Héritiers*, Minuit, 1964, p. 12 [ed. cast.: *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Editorial Popular, 2001].

[31] *Ibid.*, p. 38.

[32] *Ibid.*, p. 72.

[33] J. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, Fayard, 1983, p. 259, citando a Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, cit., p. 42.

[34] P. Bourdieu y J.-C. Passeron, *Les Héritiers*, cit., p. 68.

se presenta así como una de las vías principales de su interiorización. En 1964, esta radioscopia estructuralista del mundo escolar y universitario proporciona argumentos al futuro movimiento de mayo de 1968, y sin embargo niega por anticipado, si no su posibilidad, al menos su significado y su alcance. Volvemos a encontrar la negación del acontecimiento, de la historia, en el predominio que se concede a los sistemas de clasificación en su aspecto estático.

Permanece un importante avance en el plano teórico: la consideración seria del campo de lo simbólico, y la salida por parte de Bourdieu, en tanto que sociólogo, del economicismo marxista, de la vulgata mecanicista. En este sentido, su aportación se relaciona con el trabajo de los althusserianos en la nueva importancia concedida a las superestructuras: «Al principio me cabreé con Bourdieu en Lille, reprochándole que diese demasiada importancia al capital simbólico. Debo reconocer que tenía razón»[35]. Pero, al estilo de los althusserianos, en el primer Bourdieu no se ve cómo se inscribe la acción del sujeto individual ni colectivo en esta red de reglas y de determinaciones implacables. Si los althusserianos invocan la autonomía de las instancias del modo de producción, Bourdieu habla de forma paralela de la autonomía del campo de producción cultural, donde cada uno de sus subconjuntos está regido por sus propias reglas de funcionamiento, provocando luchas de clasificación internas en cada uno de los campos. Esta noción permite a Bourdieu escapar del mecanicismo que consiste en remitir toda forma de discurso a una posición de clase ocupada en la sociedad global al postular una autonomía del campo simbólico y de su lógica. Sin embargo, esta autonomización es limitada, y si en los althusserianos lo económico sigue siendo determinante en última instancia, en Bourdieu se realiza también una reducción a lo económico, según Alain Caillé, de modo analógico, con la noción de interés material, auténtica matriz de su teoría: «Se deja ver así un economicismo generalizado que ya no es el economicismo sustancialista»[36].

Bourdieu rechaza el economicismo causal grosero y lo sustituye por la idea de un sistema global que supera la dicotomía entre lo económico y lo no económico. Así, las motivaciones basadas en los intereses materiales pueden ser captadas igual que las que fundamentan las actividades aparentemente más gratuitas, las más alejadas de la economía. Por un razonamiento esencialmente analógico, Bourdieu construye su propio escalonamiento de una «economía política generalizada»[37], basada en el capital económico, el capital social y el capital simbólico, inscri-

---

[35] André Nicolaï, entrevista con el autor.
[36] A. Caillé, *Critique de Bourdieu*, cit., p. 64.
[37] *Ibid.*, p. 24.

tos cada uno de ellos en relaciones de complementariedad y de autonomía. Bourdieu habría sustituido por lo tanto la lucha de clases, motor de la historia en Marx, por la lucha de clasificaciones, motores de la lógica del espacio social. La dialéctica histórica se disuelve en la sincronía y la invariación de las estratificaciones de los diferentes campos y del juego de posiciones que permiten, según la lógica similar de los intereses materiales: «Lo semejante engendra siempre lo semejante»[38].

La preocupación por el estilo

Otra característica del trabajo de Bourdieu es su preocupación estilística, que revela que no se ha despedido de la literatura. Si bien ha escogido las ciencias humanas para expresarse, también se piensa a sí mismo como un escritor, participando así plenamente de la forma en que se viven a sí mismos los estructuralistas: «Lo que más me interesa en Bourdieu es el trabajo del texto, cómo poco a poco desvela al ocultar u oculta al desvelar [...]. Procede ante todo como un novelista»[39]. Igual que un escritor, lo que fundamenta el pensamiento bourdieusiano, su operador esencial, es la analogía. A la manera de un novelista, su mirada sobre la sociedad toma sobre todo lo que ofrece la encuesta sociológica en bruto, gracias a su propio comentario. A este respecto, el discurso científico le sirve de apoyo para contarse al contar al otro, y su obra se ofrece por lo tanto en lo que no se dice, en sus márgenes, en sus notas, sus exergos: «Sus escritos evocan irresistiblemente a Balzac. ¿Cómo no pensar en Rastignac o en Lucien de Rupembré al seguir los análisis que muestran de qué modo la adquisición de un gran capital social y cultural puede paliar oportunamente las deficiencias del capital económico original?»[40].

Bourdieu invoca frecuentemente a otro analista subjetivo de la sociedad, ese gran escritor la inmensidad de cuya obra, al mismo tiempo que su perfección, tienden a disuadir a toda vocación literaria de rivalizar con ella, y obligan por lo tanto a tomar atajos: Marcel Proust. Bourdieu coloca también a Flaubert, otro flagelador de la pequeña burguesía, en exergo de sus escritos. En cuanto a Pierre Encrevé, relaciona más bien a Bourdieu con Rousseau por su situación de filósofo comprometido, por su voluntad de liberar a la gente de sus cadenas.

Escritor, sociólogo que desplaza las líneas fronterizas entre economía, sociología, etnología y filosofía, Bourdieu es una muestra de este

---

[38] *Ibid.*, p. 5.
[39] P. Encrevé, «Le bon plaisir», France-Culture, 23 de junio de 1990.
[40] A. Caillé, *Critique de Bourdieu*, cit., p. 7.

inclasificable pensamiento crítico francés, agrupado bajo las siglas y el método del pensamiento estructuralista, incluso aunque, como veremos, marcará en los años setenta y ochenta sus distancias cada vez más críticas respecto a determinadas orientaciones de este modo de pensamiento.

7

1967-1968: LA EFERVESCENCIA EDITORIAL

Si el año 1966 había sido el año-faro del estructuralismo, inmediatamente seguido de una serie de puestas en tela de juicio, su declive no es, sin embargo, perceptible, al contrario. Es en 1967-1968 cuando la onda de choque agita la esfera mediática, que ofrece a un amplio público las recetas estructurales como si fuesen la panacea. El todo París se convierte en estructuralista y descubre con avidez un fenómeno que parece identificarse con el pensamiento moderno y llevar a una hermosa unidad a casi todos los maestros pensadores del momento. Sólo faltan los bares, que marcaron la era del existencialismo con un aire de jazz, para dar al fenómeno su dimensión lúdica, porque no se puede decir que el ye-yé y la revista para adolescentes *Salut les copains* participen verdaderamente en la fiesta estructural.

Si hasta entonces habían conocido el éxito Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Barthes, Althusser, esta vez, trascendiendo la singularidad y el talento de cada una de estas obras, es el estructuralismo el que se impone a los ojos de un público de lectores pasmados por no haber percibido el vínculo entre todos estos autores.

El estructuralismo triunfa entonces en un momento en que los cimientos del edificio se agrietan, donde las voluntades de desbordamiento, de superación o de radicalización del fenómeno ya están presentes. Este desfase traduce simplemente los diferentes tiempos de la investigación, los coloquios, los informes de revistas especializadas, por una parte, y el eco de la prensa por la otra. Signo del fin de la era heroica y del comienzo de un nuevo periodo, el de los rendimientos decrecientes, asistimos a una multiplicación de las publicaciones que hacen balance del fenómeno para tomarle el pulso, compilaciones de contribuciones para presentar qué es el estructuralismo con una preocupación ya no teórica, sino didáctica, de difusión, de divulgación. Estas obras, evidentemente, van a contribuir

enormemente al éxito del estructuralismo, pero al mismo tiempo van a provocar entre los autores de esta corriente una desconfianza creciente frente a lo que corre el riesgo de transformarse en una moda pasajera. Unos y otros no van a dejar de rechazar toda forma de clasificación estructuralista para evitar ser víctimas de la resaca, doblemente previsible: por el carácter efímero de esta clase de pasión colectiva, y porque aparecen críticas cada vez más radicales y numerosas en el propio seno del campo estructuralista.

Alicia en el país del estructuralismo

Por parte de los editores, la movilización está en pleno apogeo. En Seghers, en la colección Clefs, aparece *El estructuralismo* de Jean-Marie Auzias en 1967, obra que hace balance de los diversos componentes del movimiento, obra didáctica («Este libro se dirige a los educadores»[1]), y perentoria («¡El estructuralismo no es un imperialismo! Quiere ser científico: lo es»[2]). Es un éxito. Apenas publicada, la obra se agota, incluso aunque François Châtelet, irónico, prefiera dejar estas llaves «bajo el felpudo»[3].

En Privat, es Jean-Baptiste Fagès quien publica *Para comprender el estructuralismo* en 1967, y *Le Structuralisme en procès* en 1968. En PUF se dirigen al gran epistemólogo y psicólogo Jean Piaget para escribir un Que sais-je? sobre el estructuralismo. Jean Piaget divide el fenómeno siguiendo los marcos disciplinares que abarca, y recuerda a la vez la antigüedad de la noción de estructura y su utilización en campos tan diversos como las matemáticas, la física, la biología, la lingüística, la sociología... La comparación de los distintos usos de la noción de estructura deja ver toda una serie de avances conceptuales. Es un instrumento manifiesto de la cientificidad, pero a condición, según Piaget, de que no excluya otros métodos y de no borrar determinadas dimensiones humanas e históricas. A este respecto, Piaget toma partido por un estructuralismo genético, cercano a las posiciones de Lucien Goldmann. Sus propios estudios sobre la psicología infantil son una de las ilustraciones posibles de esta reconciliación entre historia y estructura. Este pequeño opúsculo pedagógico, para uso universitario, va a convertirse muy pronto en la obra de referencia sobre el estructuralismo, hasta el punto de que muchos identifican incluso hoy esta corriente con Jean Piaget, mientras que éste se encuentra en posiciones críticas.

---

[1] J.-M. Auzias, *Clefs pour le structuralisme*, Seghers, 1967, p. 9 [ed. cast.: *El estructuralismo*, Madrid, Alianza, 1969].

[2] *Ibid.*, p. 10.

[3] F. Châtelet, *La Quinzaine Littéraire*, 1-15 de enero de 1968. [*N. de la T.:* Châtelet juega con el doble significado del título de la colección, *clef*: clave o llave.]

En 1967 en Payot sale el famoso *Curso de lingüística general* de Saussure en una edición crítica preparada por Tullio de Mauro y traducida por Louis-Jean Calvet. Este grueso volumen, bastante árido, va a arrasar, y no solamente entre los lingüistas. La vuelta a Saussure, el rumor del descubrimiento de la piedra filosofal en el campo de las ciencias humanas, van a asegurar una audiencia extraordinaria en estos años 1967-1968 al lingüista André Martinet en la Sorbona: «Había en el aula Descartes toda clase de gente. Era la atracción de lo nuevo. Tuve a Michèle Cotta, a cineastas...»[4].

Pero el gran proyecto editorial de 1968 viene de un importante lugar de difusión de las ideas estructuralistas, las Éditions du Seuil, y de un filósofo-editor: François Wahl. El proyecto se remonta a ese año milagroso para el estructuralismo que fue 1966. En este momento, François Wahl, editor de los *Escritos* de Lacan, de Barthes, y algo más tarde de Derrida, atento a la coherencia editorial y apasionado por lo que pasaba en el campo de las ciencias humanas, lamentando incluso «no haber tenido la ocasión de publicar a Claude Lévi-Strauss»[5], decide dirigir una obra colectiva para responder a la pregunta ¿Qué es el estructuralismo?, en filosofía y en las ciencias humanas tocadas por el fenómeno de modernización. François Wahl reúne para esta empresa las contribuciones de Oswald Ducrot para la lingüística, de Dan Sperber para la antropología, de Tzvetan Todorov para la poética, de Moustapha Safouan para el psicoanálisis, y él mismo redacta la parte filosófica. Esta obra tuvo tal éxito que será republicada en pequeños libros a partir de 1973, en la colección de bolsillo Points-Seuil[6].

La designación del fenómeno estructuralista no depende por lo tanto, como algunos han dicho, de un nivel puramente mediático o fantasmal, se sitúa en pleno corazón de la producción del fenómeno. François Wahl, en su introducción general, traduce perfectamente esta visión englobante: «Bajo el nombre de estructuralismo se agrupan las ciencias del signo, de los sistemas de signos»[7]. El fenómeno es amplio, y permite apuntar alto puesto que constituye, a ojos de François Wahl, el modelo de los modelos, el de acceso a la cientificidad: «Sea lo que fuere, el estructuralismo, está claro, es una cosa seria: da derecho a la ciencia a todo lo que tiene que ver con el signo»[8]. Este volumen traduce perfecta-

---

4 André Martinet, entrevista con el autor.

5 François Wahl, entrevista con el autor.

6 O. Ducrot, *Le Structuralisme en linguistique*, 1973, 39.000 ejemplares; M. Safouan, *Le Structuralisme en psychanalyse*, 49.000 ejemplares; D. Sperber, *Le Structuralisme en anthropologie*, 25.000 ejemplares; F. Wahl, *Philosophie*, 36.000 ejemplares; T. Todorov, *Poétique*, 21.000 ejemplares hasta 1990.

7 F. Wahl, «Introduction générale», *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Points-Seuil, p. 12.

8 *Ibid.*, p. 13.

mente la euforia del momento, el baño cientifista que representaba esta semiología conquistadora. François Wahl reconoce hoy que había cierta «ingenuidad epistemológica a la que poco a poco se le ha tomado la medida [...]. Hubo un cierto deslumbramiento con la convicción de que estábamos en el camino para encontrar la clave»[9].

El más acá y el más allá del estructuralismo

La contribución de François Wahl a la obra tiene que ver con el campo filosófico. Percibe en él un más acá del estructuralismo con Foucault y un más allá con Lacan y Derrida, con una postura intermedia que correspondería a las posiciones althussero-lacanianas. Con esta elección, François Wahl cede algo a la moda, puesto que no se dice una palabra del trabajo de Martial Guéroult ni del de Victor Goldschmidt, cuyas lecturas de los *Diálogos* de Platón y Descartes considera hoy, sin embargo, «históricamente insuperables, de eso estoy absolutamente seguro»[10]. Pero confinados en el campo de la filosofía, cerrados a las ciencias sociales y desconocidos por el público, su contribución al estructuralismo filosófico no es citada por François Wahl, que por el contrario concede un lugar importante a Foucault al tratar su noción de episteme. Si bien Wahl ve en esta noción una huella de las preocupaciones estructuralistas, considera sobre todo a Foucault como representante de una filosofía nominalista. Para él, Foucault no realizó el corte, que, sin embargo, proclama, con la fenomenología, de la que sigue siendo prisionero. Cuando busca el ser del signo, definido como esencia por sus propiedades específicas, cuando intenta recapturarlo en su presencia originaria, sigue estando en la filiación de Merleau-Ponty: «Buscar como fenomenólogo, es decir, más acá del estructuralismo, el ser del lenguaje definido por el estructuralismo es un proyecto contradictorio, que no puede asignar al ser otro estatuto que el que permanece»[11]. Sin duda Wahl reconoce a Foucault buscar una organización de la visión, pero al nivel de los ojos, como nominalista portador de un proyecto imposible que intenta conciliar dos modelos incompatibles, el modelo fenomenológico y el modelo estructuralista: «Estamos aquí más acá del signo, más acá del discurso, más acá de la estructura»[12]. Foucault habría llevado a su lector a la orilla del Rubicón sin cruzarlo, para pescar con caña: «¿Existe una episteme del estructuralismo? ¿Y de dónde viene

---

[9] François Wahl, entrevista con el autor.

[10] *Ibid.*

[11] F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme? Philosophie* (1968), Points-Seuil, 1973, p. 37.

[12] *Ibid.*, p. 73.

que *Las palabras y las cosas* duden en pronunciarse sobre ese asunto?»[13]. Y Wahl invoca el necesario corte para que esta episteme exista. Esta cesura decisiva la sitúa entonces en el interior de la obra de Althusser, en su proyecto explícitamente científico: «Una reflexión sobre el estructuralismo es inseparable de una reflexión sobre la ciencia»[14].

Foucault, que más tarde rechazará firmemente la etiqueta de estructuralista, se situaba en este momento plenamente dentro de este feudo, hasta presentarse como el filósofo de estas grandes rupturas en las bases epistémicas tras la publicación de su obra *Las palabras y las cosas*. Por lo tanto, no le gustó demasiado esta separación de su proyecto filosófico respecto al proyecto estructuralista: «Se enfadó mucho, e incluso puedo decirle que al principio se puso furioso»[15]. Wahl da prioridad en su presentación del estructuralismo filosófico a las construcciones lacano-althusserianas, especialmente las de Alain Badiou y Jacques-Alain Miller[16].

Por otra parte, une a los dos Jacques (Derrida y Lacan) en un más allá del estructuralismo, los dos hermanos enemigos que se odiaban cordialmente en este año de 1968 y a los que Wahl, su editor, para no confundirlos, llamaba Jacques y Jacquot. Por una parte, Lacan permite la reintroducción de una reflexión sobre el sujeto que había estado neutralizada hasta entonces, pero que no lo abarca en toda su plenitud: se trata de un sujeto sometido, incapaz de volver a ocupar un lugar como fundamento, siempre desfasado respecto a sí mismo. Un doble movimiento bloquea la vuelta del sujeto dueño de sí mismo: la subordinación de la estructuración del sujeto a las estructuras del lenguaje, y la de la estructuración del lenguaje en el interior de las estructuras del significante: «La letra precede al sujeto [...] la letra precede al sentido»[17]. En cuanto a Derrida, su más allá del estructuralismo se relaciona con el desbordamiento que realiza del discurso filosófico por su Otro, su discusión de las nociones de límites y de orígenes, gracias a su noción de traza. Ahora bien, para Wahl el estructuralismo se define por este corte, esta delimitación: «El estructuralismo comienza cuando el sistema de signos nos remite a otra parte»[18].

---

[13] *Ibid.*, p. 109.

[14] *Ibid.*, p. 109.

[15] François Wahl, entrevista con el autor.

[16] A. Badiou, «Le (re)commencement du matérialisme dialectique», *Critique* 240 (mayo 1967); J.-A. Miller, «La suture», *Cahiers pour l'analyse* 1 (1966), y «Action de la structure», *Cahiers pour l'analyse* 9 (1968).

[17] F. Wahl, *Qu'est-ce que le structuralisme? Philosophie*, cit., p. 133.

[18] *Ibid.*, p. 189.

En las diversas reuniones preparatorias de la salida de esta obra colectiva, no hubo una auténtica elaboración teórica común, hasta tal punto eran divergentes las posiciones. Dan Sperber, que volvía de Los Angeles, donde había asistido a los cursos de Chomsky y que había sido puesto en contacto con François Wahl por su amigo Pierre Smith para traducir las obras de Chomsky, fue encargado de la parte sobre el estructuralismo en antropología. Durante las reuniones preparatorias, «no hubo discusiones, dejando aparte el hecho de que yo le insistí a Ducrot para que hablara de la gramática generativa, que no tenía intención de tratar»[19]. En efecto, Oswald Ducrot, encargado de la parte lingüística, presenta las grandes líneas del chomskismo junto con las demás corrientes de la lingüística estructural, pero sin pretender dar una posición hegemónica o de ciencia piloto a su disciplina, y si la obra comienza por la parte lingüística, es por una opción de François Wahl, que traduce perfectamente el papel de impulsora desempeñado por ésta en el desarrollo del paradigma estructuralista: «Recuerdo haber dicho a Wahl que no veía ninguna razón para que se comenzase por la lingüística. Para él era evidente, y cualquier otra elección le hubiera parecido escandalosa»[20].

Dan Sperber, que debe entonces presentar el estructuralismo en el campo antropológico, tiene un bocado escogido al explicar la obra de Lévi-Strauss, con la que, sin embargo, mantiene una relación crítica a partir de sus posiciones chomskianas. Como hemos visto, da una lectura de Lévi-Strauss privilegiando todo lo que tiene que ver con las estructuras de la mente humana, de las constricciones mentales, de esas estructuras profundas que remiten al modelo de competencia de Chomsky. Reprocha a Lévi-Strauss no haber ido lo bastante lejos en este sentido, haberse quedado en una tensión contradictoria entre su ambición etnológica de hacer un inventario de las variaciones culturales por una parte, y la ambición antropológica de determinar las capacidades de aprendizaje específicas de la especie humana que orientan estas variaciones, por otra: «Personalmente, con la gramática generativa, tenía de entrada ciertas reservas sobre el estructuralismo lingüístico, y cuando me pidieron hacer el capítulo sobre el estructuralismo en antropología, no lo concebí como un manifiesto por el estructuralismo, sino como un capítulo que en parte quería ser crítico»[21].

La parte psicoanalítica, confiada a Moustapha Safouan, se inscribe en la estricta filiación lacaniana. Filósofo egipcio convertido al psico-

---

[19] Dan Sperber, entrevista con el autor.
[20] Oswald Ducrot, entrevista con el autor.
[21] Dan Sperber, entrevista con el autor.

análisis gracias a Lacan, Safouan fue supervisado por Lacan durante más de diez años. Este traductor de Freud al árabe retoma en su contribución una serie de temas abordados por Lacan durante sus seminarios de Sainte-Anne entre 1958 y 1963. Resalta de ellos una aproximación al inconsciente menos genética, menos histórica que la usual, más espacial y estructural: «Al decir que el inconsciente es un lugar, no hacemos más que ratificar el hecho de que Freud presenta su doctrina sobre este asunto como una doctrina "tópica". Sin duda se trata de una metáfora, pero que significa que más allá de todo lo que constituye nuestra relación con el mundo, existe Otro Lugar»[22]. La estructura que el psicoanálisis descubre no se sitúa en un determinado sentido oculto, escondido, que se revela a sí mismo en su presencia, sino que se encuentra allí donde el sujeto no sabía, en un corte «que sólo la Ley guarda contra (y de) la tentación que lleva al hombre a buscar –en vano– su primer cierre»[23].

Estas cuatro contribuciones retoman las divisiones disciplinares, representando un continente particular del saber reconocido e implantado institucionalmente. Se añade a ellas una larga contribución que representa a un campo a la vez nuevo y que se vincula con el origen histórico del estructuralismo, la poética, confiada a Tzvetan Todorov, introductor en Francia de los formalistas rusos. Tiene como objetivo mostrar cómo el campo literario puede ser renovado en profundidad gracias al método estructuralista. Define el horizonte de la poética como una aproximación a la vez abstracta e interna al campo literario, que pretende restituir las leyes generales subyacentes a cada obra. Como Gérard Genette, Tzvetan Todorov no presenta la poética como una actividad exclusiva de la actitud interpretativa, hermenéutica; es su complemento necesario: «Entre poética e interpretación la relación por excelencia es la de la complementariedad»[24], pero sólo la poética participa del proyecto semiótico que tiene al signo como punto de sujeción. Se diferencia, sin embargo, del análisis estrictamente lingüístico, cuya restitución del proceso de significación sufre, según Todorov, dos limitaciones: abandona el carácter lúdico del lenguaje, los problemas de connotación, de metaforización y «apenas supera los límites de la frase, unidad lingüística fundamental»[25]. En estos dos planos, Todorov no considera solamente la lingüística como disciplina, sino también el estructuralismo del primer periodo, oponiéndole la pluralidad, la polivalencia.

---

[22] M. SAFOUAN, *Qu'est-ce que le structuralisme? Le structuralisme en psychanalyse* [1968], Le Seuil, Points-Seuil, 1973, p. 19.

[23] *Ibid.*, p. 90.

[24] T. TODOROV, *Qu'est-ce que le structuralisme? Poétique* [1968], Le Seuil, Points-Seuil, 1973, p. 21 [ed. cast.: *¿Qué es el estructuralismo? Poética*, Buenos Aires, Losada, 1975].

[25] *Ibid.*, p. 33.

Volvemos a encontrar en el búlgaro Tzvetan Todorov la misma fuente de inspiración que en su compatriota Julia Kristeva: Mijail Bajtin, cuya influencia va a ser igualmente decisiva para él en su camino personal frente al modelo estructuralista: «Es Bajtin el primero que formula una auténtica teoría de la polivalencia intertextual»[26]. De ello resulta todo un modo de análisis operatorio basado en la dialógica, noción de origen literario que permite reconectar con el impulso inicial de Jakobson cuando declaraba en 1919: «El objeto de la ciencia literaria no es la literatura sino la literalidad, es decir, lo que hace de una obra dada una obra literaria»[27].

Aunque cada uno de los autores de esta obra colectiva estaba animado por consideraciones propias de su campo particular de investigación, se perciben claramente los posibles puentes entre ellos que permiten articular un saber global alrededor del paradigma estructural. Existía una manifiesta ambición teórica que animaba el conjunto del proyecto y fundamentaba el entusiasmo del momento por la clave estructuralista. Al mismo tiempo, la obra traduce perfectamente la situación de una semiología general que había llegado a un punto de inflexión, atravesada por tentativas diversas de apertura y de ruptura que van a actuar en el interior del paradigma, asegurando su próxima liquidación. Pero mientras tanto, a ojos del público intelectual no se ve nada de esto, y las contradicciones internas parecen, al contrario, otras tantas razones de esperanza de fecundidad de este pensamiento nuevo. Cuando en el andén de la estación de Bourg-la-Reine François Wahl oye a un profesor de filosofía del liceo Lakanal asombrarse de que su alumno de último curso lea a Freud y al alumno contestarle que es para entender a Lacan: «Me dije: ¡he ganado!»[28]. Sin ser verdaderamente consciente de ello, este alumno procedía a una vuelta a Freud y realizaba con este gesto el deseo de Lacan y su editor. ¿Cómo resistirse, en estas condiciones, a la euforia colectiva del momento?

Los cuatro mosqueteros

En estos dos años, 1967 y 1968, Lévi-Strauss prosigue la publicación de sus monumentales *Mitológicas*[29]. Sigue siendo el maestro indiscutido, el verdadero patrón de esta efervescencia, aunque se man-

---

[26] *Ibid.*, p. 44.

[27] R. Jakobson, citado por T. Todorov, *ibid.*, p. 106.

[28] François Wahl, entrevista con el autor.

[29] C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Plon, 1967; *L'Origine des manières de table*, Plon, 1968 [ed. cast. : *De la miel a las cenizas*, México, FCE, 1972; *El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1970].

tenga cuidadosamente al margen de todos los fenómenos de extensión de su método. Si bien rechaza asumir una paternidad que sería pesada y peligrosa, no está ausente de los múltiples ecos mediáticos. Multiplica incluso sus entrevistas en la prensa para presentar sus obras, pero para permanecer en los límites estrictos de su antropología estructural, lo que es una forma de mantenerse al margen del estructuralismo especulativo en pleno auge. *Le Nouvel Observateur* desempeña entonces un papel principal de amplificador del eco estructural entre un amplio público educado. El 25 de enero de 1967 consagra tres páginas a Lévi-Strauss. Con ocasión de la entrevista con Guy Dumur, Lévi-Strauss aprovecha para dar una definición del estructuralismo que implícitamente rechaza ciertas utilizaciones del paradigma: «El estructuralismo no es una doctrina filosófica, sino un método. Toma los hechos sociales de la experiencia y los transporta al laboratorio. Allí se esfuerza por representarlos bajo la forma de modelos, tomando siempre en consideración no los términos, sino las relaciones entre los términos»[30].

Se comprende que al limitar cuidadosamente el fenómeno a un método, Lévi-Strauss se atiene firmemente a una vía que considera puramente científica, y que lo diferencia de ciertas utilizaciones especulativas e ideológicas, puesto que él cree acercar su antropología a las ciencias físicas y naturales. Lévi-Strauss está en trance de conseguir su apuesta de institucionalización de esta antropología social que surge de la nada, sin carrera universitaria específica. El éxito es tal que «nos vemos obligados a desanimar las vocaciones»[31]. Y aunque Lévi-Strauss se queje de una falta de créditos, el número de cátedras de antropología pasa en veinte años de cinco a treinta (incluyendo la EPHE), y la conquista de las universidades por parte de la etnología está muy avanzada, puesto que se enseña en cinco facultades de las provincias: Lyon, Estrasburgo, Grenoble, Burdeos y Aix-en-Provence.

En el plano filosófico, en estos años 1967-1968 es Michel Foucault quien domina el campo, tras la publicación con éxito de *Las palabras y las cosas* en 1966. Si bien va a sufrir un violento ataque por parte de Sartre, y luego de los sartrianos, con la publicación en *Les Temps Modernes* en 1967 de dos artículos muy críticos de Michel Amiot y Sylvie Le Bon, puede contar con un refuerzo/consuelo de peso con la intervención de un hombre poco acostumbrado a lanzarse a la arena y que goza de la mayor notoriedad entre los filósofos: Georges Canguilhem, que toma la pluma para defender a Foucault en la revista *Critique*[32]. Ataca

30 C. LÉVI-STRAUSS, *Le Nouvel Observateur*, 25 de enero de 1967, p. 32.

31 *Ibid.*

32 G. CANGUILHEM, «Mort de l'homme ou épuisement du *cogito*», *Critique*, julio de 1967.

con humor el inicio de la liga de defensa de los derechos del hombre que parece constituirse para hacer frente a las tesis de Foucault tras la divisa: «Humanistas de todos los partidos, uníos»[33]. Canguilhem insiste en el avance fundamental que permite Foucault, cuyo trabajo evita la trampa tan frecuente del anacronismo en la historia de las ciencias, gracias a sus nociones de episteme y de arqueología. Rinde homenaje a esta historia diferente que tiene como corpus los textos originales del periodo tratado, y cuyos acontecimientos «presentan conceptos y no hombres»[34]. Colocando a Foucault en la estela de Jean Cavaillès, con un desplazamiento similar desde el punto de vista de la conciencia al punto de vista del concepto, ve en él al gran filósofo contemporáneo que llevará a cabo quizás esa filosofía del concepto por la que clamaba Jean Cavaillès.

En este año de 1967, Foucault, uno de los cuatro mosqueteros del dibujo de Maurice Henry en el que se ve a Lévi-Strauss, Barthes, Lacan y Foucault charlando, en cuclillas y vestidos de indios[35], es un estructuralista feliz. Se reconoce plenamente en esta comunidad de pensamiento en la que lo sitúa la prensa, lo que explica su reacción de mal humor cuando aparece la obra de François Wahl en la que éste lo sitúa en otra parte, en un más acá, mientras que él se define explícitamente a sí mismo en esta época como estructuralista. En una entrevista concedida a un periódico tunecino en 1967, distingue entre dos formas de estructuralismo: el del método fecundo que se aplica a distintos campos particulares del saber, y un estructuralismo «que sería una actividad por la cual teóricos no especialistas se esfuerzan por definir las relaciones actuales que pueden existir entre un elemento de nuestra cultura y otro, esta o aquella ciencia, un campo práctico y un ámbito teórico, etc. Dicho de otra forma, se trataría de una especie de estructuralismo generalizado, y ya no limitado a un campo científico concreto»[36]. Este segundo estructuralismo es evidentemente en donde se reconoce plenamente Foucault: permite al filósofo preservar su especificidad respecto al conjunto del campo emergente de las ciencias sociales, puesto que es el único capaz de confirmar o invalidar sus conclusiones «científicas», gracias a su posición de distanciamiento respecto a los diversos campos de investigación concretos.

Otro mosquetero está en un momento decisivo de su obra con el retorno que realiza a la literatura: Roland Barthes. Éste se acerca entonces a las nociones de subjetividad y de dinámica histórica, pero no deja de proclamar en este año de 1968 su adhesión profunda a los principios de base de la vía estructuralista. Por una parte, escribe un texto que hará

---

[33] *Ibid.*, p. 600.
[34] *Ibid.*, p. 607.
[35] M. HENRY, dibujo en *La Quinzaine Littéraire*, 1-15 de julio de 1967, p. 19.
[36] M. FOUCAULT, *La Presse de Tunis*, 2 de abril de 1967.

mucho ruido y que proclama la muerte del «autor», que corresponde en el plano literario a la «muerte del hombre» de Foucault en el nivel filosófico. La noción de autor no sería más que una noción reciente, creada a fines de la Edad Media por la ideología capitalista que dignificó la persona del autor; y esta figura mítica estaría en trance de disolverse, puesto que cuando «el autor entra en su propia muerte, la escritura comienza»[37].

Este mito del autor habría comenzado a ser destruido por el surrealismo, pero es la lingüística la que lo llevaría a su fin al proporcionar «a la destrucción del Autor un instrumento analítico precioso, mostrando que la enunciación es un proceso vacío en su totalidad»[38]. Al autor le sucede el escritor, especie de ser fuera del tiempo y del espacio, inscrito en el infinito del despliegue del significante que hace vana toda tentativa de desciframiento del texto: «Dar un Autor a un texto es imponer un resorte, es el poder de un significado último, es cerrar la escritura»[39]. Y Barthes celebra alegremente el nacimiento del lector de las cenizas del cadáver todavía humeante del Autor.

El otro frente en el que Barthes reitera sus posiciones estructuralistas ortodoxas es el de la relación con la historia: mientras que asimila la noción de intertextualidad que le permite dinamizar la estructura, no acepta, sin embargo, volver a caer en un historicismo. Sus dos artículos de 1968 sobre «L'effet de réel» y «L'écriture de l'événement» significan a la vez un acercamiento a la idea de transformación, de dinámica, y esta reiteración del rechazo de lo histórico[40]. Evoca la complicidad del positivismo literario y del reinado de la historia llamada objetiva, su deseo común de autentificar un «real». Ahora bien, el discurso del historiador estaría basado en un mito, una ilusión calificada de «ilusión de referencia»: ésta provendría de la transformación de lo «real» como significado de denotación en significado de connotación[41]. Si bien la desintegración del signo es una de las tareas de la modernidad y está en acción en la escritura realista, se sitúa en este caso en el lado malo, el regresivo que «se hace en nombre de una plenitud referencial»[42].

En cuanto al cuarto mosquetero del banquete estructuralista dibujado por Maurice Henry, Jacques Lacan, se asombra de estar en tan buena

---

[37] R. BARTHES, «La mort de l'auteur», *Manteia*, 1968 [reimp. en: *Le Bruisement de la langue*, Le Seuil, 1984, p. 61; ed. cast.: *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994].

[38] *Ibid.*, p. 63.

[39] *Ibid.*, p. 65.

[40] R. BARTHES, «L'effet de réel» y «L'écriture de l'événement», *Communications*, 1968, *ibid.*

[41] *Id.*, «L'effet de réel» [reimp.: *ibid.*, p. 174].

[42] *Ibid.*, p. 174.

compañía: «Me he metido a mí mismo en el llamado banquete estructuralista»[43], pero es para lanzar una revista basada en el principio estructuralista de la muerte del Autor. Lacan invoca incluso a los matemáticos del grupo Bourbaki para justificar el principio de no firmar los artículos de esta nueva revista, *Scilicet*. Sin embargo, el anonimato de la escritura científica de la revista se detiene ante el Nombre del Padre, el de Lacan: «Nuestro nombre propio, el de Lacan, no se pude escamotear del programa»[44]. Nombre imborrable, sólo Lacan podrá firmar sus artículos en la revista, y los que no hubieran participado con una contribución a esta obra colectiva «no podrán ser reconocidos como alumnos míos»[45]. La sanción está muy clara para los eventuales recalcitrantes, y el proyecto está bien atado: una visibilidad máxima para el discurso del Maestro y el anonimato para el resto, la masa que debe pagar en la trampa, con un silencio prolijo, la teorización de la muerte del Autor con la desaparición de la firma en nombre de un superyó científico encarnado en Lacan y que sin duda es el Otro de Lacan...

Una empresa más seria finaliza en 1967 con la publicación por PUF del *Diccionario de psicoanálisis*, escrito por Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis. Este análisis del conjunto del aparato conceptual del psicoanálisis no es solamente una herramienta preciosa; es la realización de ese retorno a Freud por Lacan.

El séptimo arte

El estructuralismo conquistador llega incluso a integrar un nuevo campo en su vasto imperio con el séptimo arte. En este año de 1968 aparece una obra que va a hacer surgir toda una nueva corriente en la semiología, los *Ensayos sobre la significación en el cine*, de Christian Metz[46], que ya había participado en el número programático de *Communications* en 1966[47]. Esta obra reúne los textos escritos por Christian Metz entre 1964 y 1968 y lleva a cabo la extensión de la aplicación de los conceptos lingüísticos al plano de la crítica cinematográfica: «En suma, he querido llegar al final de la metáfora "lenguaje cinematográfico", intentar ver lo que escondía»[48].

---

[43] J. Lacan, *Scilicet* 1, Le Seuil, 1968, p. 4.

[44] *Ibid.*, p. 7.

[45] *Ibid.*, p. 11.

[46] Ch. Metz, *Essais sur la signification au cinéma*, Klincksieck, 1968 [ed. cast: *Ensayos sobre la significación en el cine*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1983].

[47] *Id.*, «La grande syntagmatique du film narratif», *Communications* 8, 1966.

[48] *Id.*, entrevista con R. Bellour, *Semiotica* IV, 1, (1971) [reimp. en: R. Bellour, *Le Livre des autres*, 10/18, 1978, p. 240].

Desde su adolescencia, Christian Metz es un cinéfilo apasionado, pero durante mucho tiempo este gusto no tuvo prolongación, excepto una actividad de animación de cineclubes. Por otra parte, Christian Metz estudia lingüística y «la idea de una semiología del cine se me ocurrió al poner en contacto ambas fuentes»[49]. Con esta conexión, Metz pasa de la cinefilia a una nueva aproximación al cine, al que aplica la matriz conceptual que pone a punto con su «gran sintagmática»: «El objeto de mi pasión intelectual era la propia máquina lingüística»[50].

El primer escrito semiológico de Metz en 1964 parte de una reacción contra la crítica cinematográfica que ignora las renovaciones lingüísticas, y que permanece al margen de los avances semiológicos, multiplicando las invocaciones a un lenguaje cinematográfico particular: «Partí de la noción saussuriana de lengua. [...] Me parecía que el cine podía ser comparado al lenguaje y no a la lengua»[51]. Ocupándose casi exclusivamente de las películas de ficción, Metz creyó encontrar en ese momento un modelo aplicable a todo el lenguaje cinematográfico. Su «gran sintagmática» propone una división de las películas en segmentos autónomos alrededor de grandes tipos sintácticos (seis en 1966, ocho en 1968): el plano autónomo (plano único equivalente a una secuencia), el sintagma paralelo (montaje paralelo), el sintagma en llave (evocaciones no fechadas), el sintagma descriptivo (simultaneidades), el sintagma alterno, la escena propiamente dicha (coincidencia de la consecución única del significante: lo que pasa en pantalla; y consecución única del significado: la temporalidad de la ficción), la secuencia ordinaria (disposición en orden disperso de las elipsis). Estos ocho tipos secuenciales «están encargados de expresar diferentes clases de relaciones espacio-temporales»[52], y la validez de este código abarca de hecho el cine clásico, es decir, de los años treinta a la nueva ola de los años cincuenta.

Esta formalización extrema del lenguaje cinematográfico encuentra su fuente lingüística esencialmente en el interior de la obra de Hjelmslev, cuya definición de la noción de expresión define muy bien, según Metz, la unidad de base del «lenguaje» fílmico, mientras que la codificación depende de una aproximación puramente formal, lógica y relacional: «En el sentido en que lo entendía Hjelmslev (= forma de contenido + forma de expresión), un código es un campo de conmutabilidad, de diferencias significativas. Puede por lo tanto haber varios códigos en un solo lenguaje»[53].

---

49 CH. METZ, entrevista con Marc Vernet y Daniel Percheron, *Ça, Cinéma*, mayo de 1975, p. 24.

50 *Ibid.*, p. 26.

51 Ch. Metz, entrevista con R. Bellour, cit., p. 242.

52 *Ibid.*, p. 256.

53 *Ibid.*, p. 266.

En vísperas de mayo de 1968, la Francia estructuralista no se aburre: entre los adoquines parisinos surge a cada instante una teoría nueva que rehace el mundo a partir de un tópico, a falta de una utopía. La efervescencia estructuralista parece representar perfectamente la gran fractura de la modernidad hasta que una nueva fractura, histórica esta vez, viene a romper y agrietar sus certidumbres.

8

ESTRUCTURALISMO Y/O MARXISMO

En estos años 1967-1968 tuvo lugar la confrontación entre las dos grandes filosofías que se consideran globales y con vocación universal: el estructuralismo y el marxismo. El declive del marxismo parece alimentar el éxito del estructuralismo, pero ¿acaso el marxismo de fines de los años sesenta no podría encontrar un nuevo impulso gracias al estructuralismo? ¿Puede haber conciliación entre ambas aproximaciones o, al contrario, son inconmensurables?

Los marxistas ya no pueden hacer más fintas: la intervención de Althusser, y su repercusión, no lo permiten, y la pasión espectacular por el estructuralismo hace necesario el debate teórico con las posiciones estructuralistas. Antes de 1968, Lucien Sebag había iniciado ya este debate al publicar en Payot *Marxismo y estructuralismo* (1964). Su ambición se relaciona con la de Althusser en la misma época: reconciliar el marxismo y la racionalidad contemporánea, gracias a los logros de las ciencias sociales.

Un intento de conciliación: Lucien Sebag

Investigador del CNRS, filósofo de formación, Lucien Sebag es de los que se pasaron, como sus amigos Alfred Adler, Pierre Clastres, Michel Cartry, a la antropología y por lo tanto a las investigaciones de campo. Alumno de Lévi-Strauss, parte en 1961 para permanecer nueve meses entre los indios euyaki de Paraguay y ayoreo de Bolivia. Lucien Sebag se encuentra en un punto de confluencia de todas las tentaciones modernistas del momento. Como estructuralista, considera la idea de estructura como un concepto puramente metodológico y no especulativo, al estilo de su maestro Lévi-Strauss. Interesado por el psicoanálisis,

es analizado por Lacan, que mantiene relaciones privilegiadas con este joven filósofo que parece en condiciones de poner las bases de algunos nuevos puentes para la difusión de sus tesis; semiólogo, asiste al seminario de Greimas con el que tiene un proyecto de trabajo para abrir la semántica estructural al estudio del inconsciente; marxista, es miembro del PCF, desde una posición cada vez más crítica desde 1956. El rigor de las ciencias humanas le parece un buen contrapunto para la vulgata difundida por la dirección del PCF. Critica especialmente el economicismo del marxismo dominante, el hecho de considerar la vía económica como una realidad en sí, y de otorgarle un papel causal directo.

Sebag reconoce al marxismo el mérito de haber sustituido el idealismo ambiente por el deseo de estudiar la realidad objetiva, especialmente económica. Pero, apoyándose en el viraje lingüístico y en las tesis estructuralistas, le reprocha haber fetichizado su objeto privilegiado, y haber subestimado los principios subyacentes, inmanentes y organizadores de esta realidad económica, especialmente todo lo que permite trascender las diferencias entre sociedades, la «creación de la lengua que define el ser mismo de la cultura»[1]. Respecto al estructuralismo, Sebag defiende posiciones humanistas que lo llevan a considerarlo como una antropología, y a desconfiar de ciertas prolongaciones especulativas: «El hombre es el productor de todo lo que es humano, y esta tautología excluye que se pueda hacer del estructuralismo una teoría extraantropológica del origen del sentido»[2]. Lucien Sebag suscitó muchas esperanzas entre los que veían en él el teórico que sería capaz de modernizar a un marxismo transformado por sus relaciones con todas las formas de estructuralismo. Pero este libro anunciador de una unión entre marxismo y estructuralismo pretende ser también el que selle otra unión, entre su autor y la persona a la que el libro está dedicado: Judith, la hija de Lacan. Pero estalla el drama, tan brutal como insoportable: Lucien Sebag se suicida en enero de 1965 disparándose una bala en la cara. Si bien Lacan confiesa su aflicción a sus amigos, para el editor de Sebag en Payot, Gérard Mendel, el analista ha fracasado: «Para Sebag fue trágico porque Lacan lo mezclaba todo: lo privado, lo público, el diván [...] y admitía a cualquiera como paciente, incluso a los gravemente deprimidos»[3]. En cuanto a Nicolas Ruwet, amigo de Lucien Sebag, hasta entonces interesado por las tesis de Lacan, se aleja del que no pudo salvar a su amigo de la desesperación[4].

---

[1] L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Payot, 1964, p. 124 [ed. cast.: *Marxismo y estructuralismo*, Siglo XXI, 1972].

[2] *Ibid.*, p. 129.

[3] Gérard Mendel, entrevista con el autor.

[4] Posición similar a la de Greimas, señalada en el tomo 1, *El campo del signo*, p. 262.

El proyecto de comparación entre los paradigmas marxista y estructuralista va a ser rápidamente retomado por la dirección del PCF. Sin adoptar las tesis althusserianas, con ocasión de su reunión de marzo de 1966 en Argenteuil, el Comité central no deja de subrayar la importancia de la efervescencia en curso en las ciencias humanas: «Ya no es posible dejar que envejezcan nuestras herramientas de expresión frente a la multiplicación de nuevas preguntas: los debates filosóficos siguen en nuestros días en un terreno que no es solamente el de los principios, sino también el de saberes concretos (economía, psicología, sociología, etnología, lingüística)»[5]. El PCF, gracias al Centre d'Études et de Recherches Marxistes (CERM) y a dos de sus revistas (la mensual, *La Nouvelle Critique* y su semanario cultural *Les Lettres Françaises*), va a entrar en una política de apertura al debate, con el fin de asegurar su influencia sobre los intelectuales con el fin de atajar la hemorragia en curso desde 1956.

Así, los intelectuales comunistas llevarán la iniciativa de la organización de dos coloquios sobre los problemas teóricos planteados a la literatura, en abril de 1968 y en abril de 1970 en Cluny. Estas iniciativas, que debían sellar la unión «de la literatura y los profesores»[6] y dar origen a un estructural-marxismo, son organizados por *La Nouvelle Critique*, el CERM, el grupo de estudios e investigaciones interdisciplinares de Vaugirard y la revista *Tel Quel*.

El grupo Tel Quel es en ese momento la expresión misma de la vanguardia, que muchos intelectuales comunistas descubren: «Fue extraordinario ese coloquio de Cluny, Kristeva era la diva, los otros arrastrándose; era incluso intelectualmente penoso ver esa relación»[7]. Junto a Julia Kristeva que trata el análisis estructural de los textos, Philippe Sollers da una conferencia sobre «Les niveaux sémantiques d'un texte moderne», en la que sitúa el punto de sujeción materialista del texto en el cuerpo, no el que tiene que ver con la simple descripción «anatomofísica» del autor, sino en el cuerpo fragmentado, «un cuerpo significante múltiple»[8]. Retomando implícitamente la trilogía althusseriana de las tres generalidades, Philippe Sollers distingue tres niveles de aproximación al texto, una capa profunda, una intermedia y una superficial, que forman en conjunto una matriz de transformaciones con triple función: translingüística, gnoseológica y política. Jean-Louis Baudry habla en el

---

[5] *La Nouvelle Critique*, enero de 1967, «Questions nouvelles... Techniques nouvelles».

[6] J.-P. ARON, *Les Modernes*, Folio-Essais, Gallimard, 1984, p. 287.

[7] J. VERDÈS-LEROUX, *Le Réveil des somnambules*, Fayard, 1987, p. 125, entrevista 72.

[8] PH. SOLLERS; «Niveau sémantique d'un texte moderne», *Tel Quel, Théorie d'ensemble*, Le Seuil, 1968, Points-Seuil, 1980, p. 278.

coloquio de la estructuración de la escritura. Marcelin Pleynet de la estructura y la significación en la obra de Borges[9].

El grupo Tel Quel es por lo tanto el maestro de ceremonias teórico de esta reflexión colectiva, y dos meses después del coloquio, Philippe Sollers, con la euforia que le proporciona este papel vanguardista que potencialmente puede desempeñar respecto al «partido de la clase obrera», crea un grupo de estudios teóricos que se marca como objetivo construir una teoría de conjunto estructural-marxista, y que se reunirá una vez por semana en la calle de Rennes con la participación de Barthes, Derrida, Klossowski y muchos otros: «Lacan hizo una aparición»[10].

Esta efervescencia que se extiende por las ciencias humanas provoca afiliaciones de las que el PCF se va a beneficiar. Es el caso especialmente de Catherine Clément, miembro de la organización lacaniana (EFP), que se adhiere al PCF en el otoño de 1968. En *La Nouvelle Critique*, se va a encargar de multiplicar los encuentros sobre el tema «psicoanálisis y política».

El estructuralismo a prueba de racionalismo

A comienzos del año 1968, a iniciativa de otro foco de marxismo, la revista *Raison présente*, dirigida por Victor Leclerc, y bajo los auspicios de la Union Rationaliste, se organizan jornadas de estudios sobre el tema «Las estructuras y los hombres», que se desarrollan en la Sorbona y se benefician de una importante afluencia. El contenido es publicado poco después, con el título *Estructuralismo y marxismo*[11]. El estructuralismo aparece a ojos de los organizadores como una ideología dirigida contra el marxismo y el humanismo, pero los debates unen tanto a los detractores de esta nueva forma de pensamiento como a sus ensalzadores[12].

Henri Lefebvre pone en guardia contra las extensiones abusivas del modelo lingüístico y André Martinet replica que no hay un modelo

---

[9] Informaciones tomadas de É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, Le Seuil, 1986, p. 541.

[10] *Ibid.*, p. 541.

[11] *Structuralisme et marxisme*, 10/18, 1970 [ed. cast.: *Estructuralismo y marxismo*, México, Grijalbo, 1970].

[12] 22 de febrero de 1968: «Sciences de langage et sciences humaines», con René Zazzo, François Bresson, Antoine Culioli, Henri Lefebvre, André Martinet; 23 de febrero: «Structure sociale et histoire», con Ernest Labrousse, Lucien Goldmann, André Martinet, Albert Soboul, Pierre Vidal-Naquet, Madeleine Rébérioux; 27 de febrero: «Objectivité et historicité de la pensée scientifique», con Yves Galifret, Georges Canguilhem, Ernest Kahane, Noël Mouland, Evry Schatzman, Jean-Pierre Vigier, Jacques Roger; 28 de febrero: «Système et liberté», con Victor Leduc, Jean-Marie Auzias, François Châtelet, Mikel Dufrenne, Olivier Revault d'Allonnes, Jean-Pierre Vernant.

único, sino por el contrario una pluralidad de modelos lingüísticos. François Bresson se convierte en el defensor del generativismo por su capacidad para aplicarse a actividades distintas de las lenguas naturales. Victor Leduc expone el problema que experimentan los organizadores del coloquio, el de saber si se trata de una simple moda parisina o de un nuevo tipo de racionalidad.

La apuesta principal del debate se sitúa en el nivel del lugar respectivo de la estructura y la iniciativa humana: «A partir de una determinada teoría de la estructura, que se aplicaría a todos los niveles de lo real, ¿hay todavía un lugar para la iniciativa histórica de los hombres?»[13]. François Châtelet se convierte en el abogado del estructuralismo, si bien rechaza el uso del sustantivo por considerar que sólo el adjetivo tiene fundamento: «Lo que caracteriza, creo yo, al estructuralismo es más un estado mental común»[14]. Ve sobre todo en el fenómeno una emancipación posible de las ciencias sociales, que pueden constituirse como científicas si consiguen romper con la fetichización de la noción de sujeto, dominante desde la época clásica. El estructuralismo se caracteriza entonces ante todo por un rechazo: «El rechazo del humanismo»[15], y su esfuerzo consiste en desembarazarse de lo ideológico para liberar la teoría. Este corte radical supone la eliminación del hombre: «Para poder abordar las ciencias sociales con una perspectiva de objetividad, lo importante es eliminar radicalmente el concepto de hombre»[16]. La positividad de las ciencias sociales debe afirmarse sobre la base de la desaparición del sujeto, al igual que la ciencia física, que sólo se constituyó al romper con las ilusiones de la percepción.

Olivier Revault d'Allonnes, el filósofo especialista en estética, por otra parte gran amigo de François Châtelet, no comparte su entusiasmo por el estructuralismo. Sin duda considera la noción de estructura como esencial para las ciencias humanas, desde la perspectiva durkheimiana que fue la de su maestro Charles Lalo en 1943-1944, profesor de estética en la Sorbona, sobrino nieto del compositor, cuyo curso «Análisis estructural de la conciencia estética» había seguido: «Charles Lalo nos mostró que las reacciones consideradas puramente afectivas, oscuras, espontáneas del sujeto receptor de la obra de arte eran en realidad relaciones constantes y estructuradas con el conjunto de la vida psíquica y de la sociedad»[17]. Su trabajo sobre la estética le llevó a reaccionar muy pronto contra el *pathos* en uso en este campo, para hacer prevalecer un estructuralismo anticipado. Sin embargo, según él esta orientación no

---

[13] V. Leduc, en *Structuralisme et marxisme*, cit., p. 270.
[14] F. Châtelet, *ibid.*, p. 272.
[15] *Ibid.*, p. 272.
[16] *Ibid.*, p. 275.
[17] Olivier Revault d'Allonnes, entrevista con el autor.

debe llevar a estructuras estáticas ni a estructuras sin hombres. Tomando el ejemplo de las estructuras musicales, muestra que todo sistema en este campo incluye zonas de desequilibrio con las que los compositores se las componen, remanejándolas hasta que el sistema bascula irreversiblemente hacia una nueva estructura. Las vías posibles de la libertad se sitúan por lo tanto en la búsqueda de los límites de la estructura: «Lo que me apasiona en Bach es Debussy. [... Lo que me apasiona en Debussy es Schönberg, y en Schönberg es Xenakis»[18]. Si por lo tanto es indispensable conocer las estructuras es para permitir volver a utilizar las capacidades humanas con el fin de transformarlas. Es el precio de la creación. A falta de un esfuerzo así, la creación firmaría su sentencia de muerte al conformarse con estructuras estáticas.

Jean-Pierre Vernant tampoco comparte el entusiasmo de François Châtelet por el estructuralismo, aunque, como hemos visto, adaptó el modelo de Lévi-Strauss a la historia de la Grecia antigua. Pero recuerda oportunamente a François Châtelet su primera obra sobre *El nacimiento de la historia*, en la que había mostrado la relación de complementariedad que se había instituido entre la toma por parte de una colectividad, el demos, de las riendas de su destino político, y el nacimiento de una conciencia histórica permitida por este descubrimiento de que el hombre puede ser un agente activo de la historia. Serenamente, Jean-Pierre Vernant anuncia con lucidez: «No estoy preocupado por el hombre, puesto que cuando se lo expulsa por la puerta vuelve a entrar por la ventana. No hay más que examinar la evolución contemporánea de la lingüística para darse cuenta de ello»[19]. La otra pregunta de Vernant concierne al estatuto de la historia en la problemática estructural, que a sus ojos casa mejor con la posición del etnólogo, y que corre el riesgo de reducir el acontecimiento a la contingencia irracional, a la manera en que Lévi-Strauss explica el «milagro griego» como un fenómeno puramente fortuito, que se puede producir en otro lugar.

Los historiadores en general están al margen de la fascinación que ejerce la estructura, incluso los que, presentes en el coloquio, se ocupan de las bases de la trama de los acontecimientos. Insisten en la necesaria dialéctica entre estructura y dinámica para hacer una historia definida por Ernest Labrousse como ciencia del cambio: «Ciencia del movimiento, la historia es también conciencia del movimiento»[20]. Con la misma idea, Albert Soboul define la tarea del historiador como la comprensión del juego de las fuerzas de transformaciones endógenas de la estructura. Tiene como objeto privilegiado, por lo tanto, el estudio de las

---

[18] O. REVAULT D'ALLONNES, *Structuralisme et marxisme*, cit., p. 291.
[19] J.-P. VERNANT, *ibid.*, p. 306.
[20] E. LABROUSSE, *ibid.*, p. 153.

contradicciones, mientras que el estructuralismo insiste sobre todo en los sistemas de complementariedad que actúan en la reproducción de la estructura, «de tal modo que el alma de la historia se pierde»[21].

Sin embargo Pierre Vidal-Naquet muestra, a propósito del caso de la Esparta arcaica, todo el interés que puede tener la vía estructuralista. La aclaración de las parejas de oposiciones, a condición de que se coloquen en un marco evolutivo, puede permitir comprender mejor la sociedad antigua: «En el lenguaje de Lévi-Strauss, diría que el hoplita está del lado de la cultura, del lado de lo cocido, y que el cripto está del lado de la naturaleza, del lado de lo crudo»[22]. En cuanto a Madeleine Rébérioux, coloca en los activos del estructuralismo haber permitido a los historiadores escapar a su eurocentrismo, y haber transformado así la enseñanza de la historia en la enseñanza media, que incluye ya el estudio de una civilización, musulmana o extremo-oriental. Pero aunque Madeleine Rébérioux se felicita por este logro, no se adhiere, sin embargo, a una visión discontinuista de la historia.

Las palabras contra las cosas

Si bien el marxismo parece poder avenirse con una gota de estructuralismo, el trabajo de Michel Foucault, que encarna entonces la dimensión especulativa del fenómeno, pasa más difícilmente: va a ser el blanco de fuertes críticas por parte de la corriente marxista, aunque con ciertos matices. Para Jacques Milhau, la excomunión es total: ¿acaso Foucault no ha cometido el crimen de enviar a Marx al siglo XIX? «El prejuicio antihistórico de Michel Foucault no se aguanta más que sostenido por una ideología neonietzscheana que sirve perfectamente, se dé cuenta o no, a los designios de una clase cuyo interés es enmascarar las vías objetivas del porvenir»[23]. Jeannette Colombel percibe en la obra de Foucault una elección engañosa del autor entre el desierto y la locura, la «lucidez de la desesperación, lucidez de la risa. Made in USA»[24]. Sin embargo, al presentar las grandes líneas de la exposición foucaultiana, insiste también en lo que constituye su riqueza y su valor. Dos estudios más largos superan el estatuto de recensión para plantear algunos problemas de método.

En 1967, la revista *Raison présente* publica un artículo de Olivier Revault d'Allonnes, que se incluirá en la publicación de *Estructuralis-*

---

21 A. Soboul, *ibid.*, p. 172.
22 P. Vidal-Naquet, *ibid.*, p. 180.
23 J. Milhau, *Cahiers du Communisme*, febrero de 1968.
24 J. Colombel, *La Nouvelle Critique* 4 (mayo 1967), pp. 8-13.

mo y marxismo en 1970: «Michèl Foucault. Las palabras contra las cosas». Revault d'Allonnes denuncia en la obra de Foucault una máquina de guerra contra la perspectiva histórica, la expresión de la tecnocracia gestora, el gusto inmoderado por las palabras que permite un rechazo de las cosas, el predominio de las instantáneas, una concepción resueltamente relativista y el discontinuismo de la aproximación: «Lo que me ha sorprendido, casi pasmado, de *Las palabras y las cosas* es que el Foucault que conocí como militante pretende ahora que el sujeto ya no existe, que es una pequeña ondulación en la superficie del agua. [...] Nos ofrece instantáneas notables, pero fijas; tiene mucho cuidado de no detenerse sobre lo que, en el interior de esos espacios epistémicos, los pone ya en tela de juicio»[25].

La otra crítica de fondo viene del historiador Pierre Vilar y aparece en junio de 1967 en *La Nouvelle Critique*[26]. Para Pierre Vilar, Foucault, al elegir como objeto único de su análisis las formaciones discursivas, descarta implícitamente el referente, es decir, pura y llanamente la realidad histórica que contradice las conclusiones a las que llega. También aquí lo que se considera es esta subordinación de las cosas a las palabras, y que lleva a Foucault a concluir algo apresuradamente que no hay economía política en el siglo XVI. Pierre Vilar le opone que los elementos de una macroeconomía de las cuentas de la nación ya están presentes en la España del Siglo de Oro, que descubre entonces la importancia de la noción de producción. El contador de Burgos, Luis Orty (1557), ataca incluso la ociosidad con decisiones políticas concretas, que contradicen la construcción epistémica de Foucault, para quien la economía política no se funda antes del siglo XIX.

Los intelectuales marxistas, sin embargo, no son unánimemente hostiles a las tesis foucaultianas, que reciben una buena acogida especialmente en *Les Lettres Françaises*, donde Pierre Daix está a punto de convertirse a un estructuralismo entusiasta que desembocará en 1971 en la publicación de *Structuralisme et révolution culturelle*[27]. En el periódico de Pierre Daix, Raymond Bellour realiza en 15 de junio de 1967 una segunda entrevista a Michel Foucault, que tiene la ocasión de explicarse ante algunas críticas.

No ha buscado cortes absolutos, discontinuidades radicales entre las epistemes, al contrario: «He puesto de manifiesto la forma de paso de un estado al otro»[28]. Por el contrario, Foucault defiende la autonomía de los discursos, la existencia de una organización formal de los enuncia-

---

[25] Olivier Renault d'Allonnes, entrevista con el autor.

[26] P. VILAR, «Pas d'économie politique à l'âge classique», *La Nouvelle Critique*, junio de 1967.

[27] P. DAIX, *Structuralisme et révolution culturelle*, Casterman, 1971.

[28] M. FOUCAULT, entrevista con R. Bellour, *Les Lettres Françaises*, 15 de junio de 1967.

dos que hay que restituir, tarea hasta entonces olvidada por los historiadores. Define un horizonte que no se reduce, sin embargo, al formalismo, sino que pretende relacionar este nivel discursivo con las prácticas, relaciones sociales y políticas subyacentes: «Es esta relación lo que siempre me ha obsesionado»[29]. En respuesta a las críticas sobre el antihistoricismo, Raymond Bellour recuerda el último capítulo de *Las palabras y las cosas*, en el que Michel Foucault concede a la historia un estatuto privilegiado; el autor lo confirma: «He querido hacer un trabajo de historiador mostrando el funcionamiento simultáneo de estos discursos y las transformaciones que explican sus cambios visibles»[30], sin conceder un privilegio exclusivo a una historia que se presenta como lenguaje de los lenguajes, filosofía de las filosofías. Y Foucault opone a la protesta general que provocó *Las palabras y las cosas* en nombre de la historia, el trabajo efectivo de historiadores de oficio que han reconocido su obra como plenamente histórica, los de la escuela de los Annales, citando la aventura nueva representada por «los libros de Braudel, de Furet y Richet, de Le Roy Ladurie»[31].

Estructuralismo y marxismo

La gran revista teórica mensual del PCF también se moviliza en este enfrentamiento en la cumbre: el número de *La Pensée* de octubre de 1967 está consagrado al tema «Estructuralismo y marxismo». Se expresa aquí una voz más oficial, la del filósofo Lucien Sève, para dar el punto de vista teórico del partido. Éste remite el método estructural a una epistemología superada cuyas raíces se sitúan a comienzos de siglo, en un momento de crisis del evolucionismo, antes de que el pensamiento dialéctico penetre realmente en Francia. Este método que implica una epistemología del modelo, una ontología de la estructura como infraestructura inconsciente, un antihumanismo teórico, el rechazo de la concepción de la historia como progreso de la humanidad, sustituida por la diversidad de los hechos humanos, es por lo tanto, de hecho, antiguo: tiene sus fuentes teóricas en Saussure (1906-1911), la escuela histórico-cultural alemana de etnología (Gräbner y Bernhard Ankermann, 1905), la Gestalttheorie (1880-1900) y la fenomenología de Husserl (*Investigaciones lógicas*, 1900).

No es suficiente, por lo tanto, según Lucien Sève, distinguir entre un método estructural (científico) y una ideología estructuralista (que hay que rechazar). Los que hacen esta división para conciliar dialéctica y

---

[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] *Ibid.*

estructura están equivocados, y Lucien Sève está pensando no tanto en Althusser, cuyas tesis han sido condenadas por la dirección del PCF, como en Maurice Godelier: «El fin de la investigación de M. Godelier [...]: una ciencia estructural de la diacronía»[32]. El precio a pagar por una conciliación semejante es la eliminación por parte de Godelier del papel motor, interno a la estructura, de la lucha de clases en la transformación dialéctica. Para Godelier, «la estructura es interna, pero el motor de desarrollo es externo»[33]. Según Lucien Sève, entonces, al adoptar el método estructural pasa al lado de la naturaleza misma del pensamiento dialéctico, que es explicar la lógica del desarrollo. Para Lucien Sève, no puede haber construcción teórica que sintetice el método estructural y la dialéctica. Si bien reconoce al método estructural una aportación clara en determinados terrenos («Un marxista puede reconocer la validez del método estructural al lado del método dialéctico»[34]), inaugura el angosto camino de una unión considerada como un combate.

Pero no puede negar la fecundidad de un paradigma cuyos eminentes representantes ofrecen su contribución a este informe de *La Pensée*. Marcel Cohen presenta una reseña histórica del uso de la noción de estructura en lingüística, tanto en la escuela continental como en los Estados Unidos. Jean Dubois hace un auténtico alegato del estructuralismo en lingüística, mostrando que ha permitido liberarse de los caracteres más nocivos de la metodología anterior, «el psicologismo, el mentalismo a ultranza»[35] y constituir la lingüística como ciencia. Si bien Dubois reconoce que esta orientación ha chocado con dos problemas, la creatividad y la historia, minimizando las implicaciones del sujeto al considerar el enunciado producido y no la enunciación, piensa que Chomsky, con su modelo de competencia y de realización, «facilita indirectamente esta reintroducción del sujeto»[36], que él percibe como necesaria. Jean Deschamps hace una presentación de las tesis estructuralistas en psicoanálisis, es decir, de las tesis lacanianas. Expone los papeles respectivos de las figuras metonímicas y metafóricas en esta concepción que permite «una teoría coherente del estatuto del inconsciente»[37]. Pero Jean Deschamps sigue siendo crítico respecto a una aproximación que se olvida de la dimensión de lo vivido al relegarla al

---

[32] L. Sève, «Méthode structurale et méthode dialectique», *La Pensée* 135 (octubre 1967), p. 69.

[33] *Ibid.*, p. 72.

[34] L. Sève, *ibid.* [1967], Éd. Sociales, 1984 [reimp. en: *Structuralisme et dialectique*, p. 64].

[35] J. Dubois, «Structuralisme et linguistique», *La Pensée* 135 (octubre 1967), p. 25.

[36] *Ibid.*, p. 28.

[37] J. Deschamps, «Psychanalyse et structuralisme», *La Pensée* 135 (octubre 1967), p. 148.

papel de epifenómeno insignificante: por eso mismo abandonaría la concepción freudiana del rechazo como fenómeno dinámico, separando consciente e inconsciente como dos lenguajes incompatibles. Otras contribuciones entablan un diálogo crítico con las tesis de Lévi-Strauss. El conjunto muestra hasta qué punto el PCF se toma en serio el desafío lanzado por el estructuralismo al marxismo, y cree responder.

La salida estructuralista frente a la crisis del marxismo

En estos años 1967 y 1968, *La Nouvelle Critique* y *Les Lettres Françaises* van a beneficiarse de su posición algo excéntrica respecto de la dirección del PCF para cubrir de la forma más amplia posible el acontecimiento estructuralista. En marzo de 1968, se abre en *La Nouvelle Critique* un debate animado por Christine Buci-Gluksmann con Louis Gulbert y Jean Dubois para preguntarse si no se está asistiendo a una «segunda revolución lingüística». Para Jean Dubois, Chomsky «parece reintroducir en una estructura muerta un movimiento, una aproximación dinámica y ya no estática»[38].

Por su parte, Antoine Casanova abre *La Nouvelle Critique* a los nuevos métodos de la escuela histórica francesa de los Annales. Esta reflexión sobre las relaciones entre la historia y las ciencias sociales permite la intervención de numerosos historiadores en las páginas de la revista, y desembocará en la publicación de una obra colectiva, *Aujourd'hui l'histoire*[39]. La escuela de los Annales se presenta claramente como una vía intermedia entre la adopción del estructuralismo y su rechazo, permitiendo preservar una dialéctica histórica, pero teniendo como objetivo principal la búsqueda de bases, de estructuras; permite, por lo tanto, abrirse a un horizonte en el que estructuras y movimientos pueden conciliarse y combinarse.

Pero el estructuralismo habría conseguido sobre todo la adhesión de *Les Lettres Françaises*. Pierre Daix y Raymond Bellour se relevan para dar a conocer los diversos avances de las ciencias sociales. Benveniste, poco inclinado, sin embargo, a declaraciones mediáticas, concede una entrevista a Pierre Daix el 24 de julio de 1968. Se asombra de este entusiasmo por una doctrina comprendida mal y tarde, puesto que tiene cuarenta años en lingüística, campo en el que «para algunos es algo casi superado»[40]. Pierre Daix se convirtió, por lo tanto, en el defensor más

---

[38] J. Dubois, «Une deuxième révolution linguistique?», *La Nouvelle Critique*, 12 (marzo 1968).

[39] *Aujourd'hui l'histoire*, Éditions Sociales, 1974.

[40] É. Benveniste, entrevista con P. Daix, *Les Lettres Françaises*, 24-30 de julio de 1968 [reimp. en: *Problèmes de linguistique générale*, 2, cit., 1985, p. 16].

resuelto del estructuralismo: cuando Mikel Dufrenne publica *Pour l'Homme*[41], en el que el estructuralismo hace el papel de acusado, sube a las almenas para defenderlo.

Mikel Dufrenne ataca en este libro la eliminación del hombre en beneficio del sistema. Vincula el estructuralismo y la tecnocracia, y ve en esta forma de pensamiento un resurgir del cientificismo del siglo XIX. Para Foucault, escribe Dufrenne, «el hombre no es más que el concepto del hombre, una figura que se desvanece en un sistema temporal de conceptos»[42]. Pierre Daix responde que este descentramiento no es para los estructuralistas más que una desmitificación. Dufrenne une a todos los componentes del estructuralismo que tienen en común la misma voluntad de disolución del hombre: «Entre la ontología de Heidegger, el estructuralismo de Lévi-Strauss, el psicoanálisis de Lacan o el marxismo de Althusser, hay una determinada temática común que en suma tiene que ver con la separación del sentido vivido y la disolución del hombre»[43]. Lo que Mikel Dufrenne reivindica para el humanismo, según Pierre Daix, remite a lo que los eruditos reivindicaban para Dios en el siglo XIX, y el trabajo del estructuralismo consiste, al contrario, en «sustituir los privilegios del hombre por el conocimiento de su condición, en el conjunto de los sentidos que tiene la palabra condición»[44].

Mientras que la corriente marxista oficial, la del PCF, intenta construir un dique frente al estructuralismo, las fisuras de esta corriente se multiplican, con los que han elegido apropiarse de la orientación estructuralista para renovar el marxismo, como los althusserianos, y los que van a adherirse al estructuralismo para salir del marxismo. Este enfrentamiento, que va a hacer aparecer muchos puntos en común entre ambas vías, va también a ligar su suerte: un destino triunfante en un primer momento, en estos años 1967-1968, pero que pronto va a zozobrar en un declive que afecta tanto al estructuralismo como al marxismo.

---

[41] M. DUFRENNE, *Pour l'Homme*, Le Seuil, 1967.
[42] *Ibid.*, p. 42.
[43] *Ibid.*, p. 10.
[44] P. DAIX, *Les Lettres Françaises*, 27 de marzo de 1968.

9

ÉXITO MEDIÁTICO, FUEGO ALIMENTADO DE CRÍTICAS

En el mismo momento en que el estructuralismo tiene tendencia a agrietarse en el plano teórico, triunfa en los medios bajo la forma de un amistoso desayuno sobre la hierba entre amables miembros, con traje tradicional. Estos años 1967-1968 son el momento de un auténtico «contagio estructuralista»[1], mientras el desayuno estructuralista se ha acabado. Pero «¿se produjo alguna vez? Los invitados defienden haberlo sido»[2].

Los dos grandes semanarios de este periodo, *L'Express* y *Le Nouvel Observateur*, dan al fenómeno una gran resonancia, aunque el eco se percibe de forma más crítica en *L'Express*. Jean-François Kahn describe con humor la minuciosa conquista de un estructuralismo que tiene su credo en *Las estructuras elementales del parentesco*, su mago en Lévi-Strauss, su lenguaje (todo lo horrible que se quiera), su alfabeto (el de la lingüística), su libro de éxito *(Las palabras y las cosas)*: «El estructuralismo es el estadio supremo del imperialismo del saber»[3].

Si bien François Châtelet, por su parte, habla en *La Quinzaine Littéraire* sobre todo de pseudoescuela, de unidad artificial fundada por adversarios sin escrúpulos, no deja de escribir un largo artículo para responder a la pregunta: «¿Dónde está el estructuralismo?», ilustrado por el famoso dibujo de Maurice Henry[4]. Aquí pasa revista a los diversos componentes del movimiento calificado de estructuralista para con-

[1] C. CLÉMENT, *Vies et légendes de Jacques Lacan* [1981], Grasset, Le Livre de Poche, 1985, p. 180 [ed. cast.: *Vidas y leyendas de Jacques Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1982].

[2] A.-S. PERRIAUX, *Le Structuralisme en France: 1958-1968*. DEA bajo la dirección de J. Julliard, EHESS, septiembre de 1968.

[3] J.-F. KAHN, «La minutieuse conquête du structuralisme», *L'Express*, 21 de agosto de 1967.

[4] F. CHÂTELET, *La Quinzaine Littéraire*, 15 de julio de 1967.

cluir que difícilmente podemos ver un cuerpo doctrinal homogéneo, «apenas se puede hablar de un método»[5]. Percibe sin embargo un rasgo común en el rechazo del empirismo. Frente a la crisis de las ideologías, todos estos autores han buscado el remedio no en la sustitución del gran Sujeto desaparecido de la historia (el proletariado) por pequeños hechos dependientes de la sociología empírica, sino en la definición de métodos científicos de investigación para saber «qué se puede admitir efectivamente como hecho»[6]. Tras haber negado la unidad del estructuralismo, Frànçois Châtelet reconoce su existencia más allá de las diferencias, puesto que en él saluda a un pensamiento «francés» que está a punto de encontrar, en un orden disperso, «el rigor de la vocación teórica»[7].

Por su parte, *Le Nouvel Observateur* se convierte en el soporte mediático, especialmente eficaz, de la aventura estructuralista. Lévi-Strauss responde a las preguntas de Guy Dumur, y cuando la ORTF presenta el 21 de enero de 1968 el programa realizado por Michel Tréguer sobre la etnología, *Le Nouvel Observateur* reproduce las conversaciones con Lévi-Strauss, así como la definición que da del estructuralismo. Benveniste le concede también una entrevista a Guy Dumur a fines del año 1968. Expresa en ella su optimismo, constatando el desarrollo del conjunto de las ciencias humanas. Percibe en ellas las primicias de una gran antropología, en el sentido de una ciencia general del hombre, que se está constituyendo[8]. Cuando Foucault recensiona en *Le Nouvel Observateur* las obras de Erwin Panofsky[9], la redacción del periódico presenta así su artículo: «Este lenguaje y estos métodos han seducido al estructuralista Michel Foucault»[10].

Cuando *Le Magazine Littéraire* presenta un gran artículo de Michel Le Bris en 1968 con el título «Obra maestra. Saussure, el padre del estructuralismo», ilustra la exposición de las grandes orientaciones del saussurismo mediante una serie de fotografías que reúnen a los cuatro mosqueteros del estructuralismo, presentados como «los herederos de Saussure».

La televisión participa en la fiesta de forma marginal, pero fue un gran acontecimiento el hecho de que Gérard Chouchan y Michel Tré-

---

[5] *Ibid.*, p. 18.

[6] *Ibid.*, p. 19.

[7] *Ibid.*, p. 19.

[8] É. BENVENISTE, entrevista con G. Dumur, *Le Nouvel Observateur*, 20 de noviembre de 1968 [reimp. en: *Problèmes de linguistique générale, 2,* cit., p. 38].

[9] E. PANOFSKY, *Essais d'iconographie*, Gallimard, 1967 [ed. cast.: *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza, 1972]; *Architecture gothique et pensée scolastique*, Minuit, 1967 [ed. cast.: *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1986].

[10] Introducción del artículo de M. FOUCAULT, «Les mots et les images», *Le Nouvel Observateur* 154, 25 de octubre de 1967.

guer reuniesen en el plató de la ORTF a François Jacob, Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss y Philippe L'Héritier para un debate sobre el tema «Vivir y hablar», emitido en 19 de febrero de 1968.

EL ESTRUCTURALISMO, ¿«RELIGIÓN DE LOS TECNÓCRATAS»?

Pero esta invasión del estructuralismo, esta vuelta triunfal que de los laboratorios de investigación a las salas de redacción parece reducir el pensamiento a una única forma de expresión estructural, va a provocar también cierto número de reticencias, cuando no de irritaciones, mezcla de rechazos teóricos y de golpes de humor ante un discurso que, al hacerse dominante, no duda en pasar del teoricismo a un cierto terrorismo intelectual, cuando considera que todo argumento contrario es muestra simplemente de imbecilidad.

Entre los que van a expresar una voz discordante en este concierto de alabanzas está el filósofo convertido en cronista de *L'Express*, y miembro del gabinete en la sombra de François Mitterrand en el puesto de cultura: Jean-François Revel. Autor en 1957 de un ensayo polémico, *Pourquoi les philosophes?*[11], Jean-François Revel ya había expresado críticas radicales de la obra de Lévi-Strauss. Atacaba su formalismo, su sistema demasiado abstracto que procede mediante deslizamientos sucesivos de consideraciones sociológicas en un discurso de naturaleza etnológica, sugiriendo tras la descripción de comportamientos la existencia «de un sistema mental y sentimental que no se encuentra allí»[12]. En 1967, cuando recensiona el segundo tomo de las *Mitológicas (De la miel a las cenizas)*, Jean-François Revel califica a Lévi-Strauss de platónico en el campo sociológico. La clave del método lévi-straussiano radica en el postulado de que lo que está escondido constituye la realidad, mientras que lo que se entiende normalmente por realidad constituye la ilusión de la que hay que deshacerse. Opuesto a la corriente funcionalista, Lévi-Strauss «formaliza, geometriza, algebriza»[13].

Poco después, Jean-François Revel recensiona la obra del filósofo marxista Henri Lefebvre que ataca la ideología estructuralista como expresión de la llegada al poder de la tecnocracia[14]. Si bien no comparte los presupuestos hegeliano-marxistas de la crítica de Henri Lefebvre, Jean-François Revel no deja de considerar pertinente la analogía establecida entre el pensamiento estructural y la sociedad que prepara la

---

[11] J.-F. REVEL, *Pourquoi les philosophes?*, Julliard, 1957.
[12] *Ibid.*, ed. 1964, p. 144.
[13] J.-F. REVEL, «Le miel et le tabac», *L'Express*, 13-19 de febrero de 1967, p. 69.
[14] H. LEFEBVRE, *Position: contre les technocrates*, Gonthier, 1967.

tecnocracia, y titula su artículo «La religion des technocrates»[15]. La sociedad de consumo pasivo, la comunicación sin diálogo de la modernidad, concentran el poder sobre las leyes de funcionamiento de la sociedad en las manos de una máquina que escapa al control de los individuos, y que no tiene más finalidad que reproducirse: «La política ya no es un combate, sino un acta»[16]. El estructuralismo sería, por lo tanto, la prolongación en el plano teórico de esta sociedad tecnocrática, un verdadero opio de los ejecutivos. Paralelamente, volvemos a encontrar con el estructuralismo a un individuo que escapa al sentido de sus propios actos puesto que fue dicho antes de ser. La lingüística funciona como base de toda la ciencia por la supresión que realiza de la función referencial del lenguaje.

Más tarde, Jean-François Revel deplora «la muerte de la cultura general»[17]. Saluda el *take-off* de la lingüística de comienzos de siglo gracias a Saussure, auténtico «Galileo de esta metamorfosis»[18], pero lamenta que la emancipación de las ciencias humanas disuelva cada vez un poco más la noción de cultura general, y que para convertirse en ciencias, deban dejar de ser humanas. Yendo a contracorriente respecto a los que ven en el estructuralismo el giro decisivo hacia la cientificidad, Jean-François Revel ve en él más bien la tendencia natural de toda doctrina filosófica, su capacidad para impregnar todos los campos de actividad de una época según determinado lenguaje que se convierte rápidamente «en un esperanto al que se traduce cualquier disciplina»[19].

Claude Roy, por su parte, no ataca en *Le Nouvel Observateur* a los cuatro mosqueteros del estructuralismo, sino el uso deformado que se hace de su pensamiento, el empleo de la «fuente estructuralista o lógica en extrañas mezclas»[20]. Ataca a los falsos lévi-straussianos y a los hijos desnaturalizados de Althusser que extienden un uso cuando menos curioso del estructuralismo en las calles del Barrio latino, especialmente en los *Cahiers marxistes-léninistes*. Lo que han retenido de la lección estructural es simplemente el hecho de que sólo importa la relación entre los términos, y no los términos en sí mismos. Limitar el estructuralismo a este postulado abre la puerta a todos los delirios, y permite entre otras cosas presentar el proceso de Moscú como un simple término que oponer a otro, el de la dictadura del proletariado, sin ser definido en tanto

---

[15] J.-F. REVEL, *L'Express*, 10-16 de julio de 1967, p. 59.
[16] *Ibid.*, p. 59.
[17] J.-F. REVEL, *L'Express*, 25-31 de marzo de 1968, p. 123.
[18] *Ibid.*, p. 123.
[19] J.-F. REVEL, «Structures à travers les âges», *L'Express*, 29 de abril-5 de mayo de 1968, p. 105.
[20] C. ROY, «Alice au pays de la logique», *Le Nouvel Observateur*, 22 de marzo de 1967.

tal: «Alicia en el país de las maravillas pide constantemente a sus interlocutores que definan el sentido de los términos que emplean. No es éste hoy el deseo más compartido del mundo. Los delirios del pseudo-estructuralismo en crítica literaria y en teoría política permiten verlo claramente»[21].

Otra voz crítica en este año 1968, aunque reconoce una validez al método estructural en un campo circunscrito, es Raymond Boudon, que retoma las teorías popperianas sobre la «falsación» como criterio indispensable de cientificidad. Pasa revista a los distintos usos de la noción de estructura juzgando su validez por su capacidad de ser verificada. Por lo tanto no puede haber, según Raymond Boudon, un método estructuralista general, sino solamente metodologías particulares, de eficacia regional. Raymond Boudon opone entonces a aquellos para los que el estructuralismo es un simple método operativo (Lévi-Strauss, Chomsky), y aquellos para los que el estructuralismo es un simple fluido, como Barthes. Insiste en el «carácter polisémico de la misma noción»[22], que no permite justificar la existencia de una doctrina única. Auténtica colección de homónimos, la noción de estructura es especialmente oscura según Raymond Boudon. Su uso en el caso de construcciones de sistemas hipotético-deductivos verificables es legítimo; es el caso de la teoría factorial de C. Spearman, pero también de la fonología de Jakobson. De forma indirecta, esta última puede deducir el orden de complejidad de los fonemas, pero «no la necesidad de la coincidencia entre este orden y el orden de aparición de los fonemas en el niño, por ejemplo»[23]. Por lo tanto no hay una auténtica especificidad de un método estructural, sino simplemente objetos diferentes a los que se aplica un método más o menos experimental, verificable. El ángulo de ataque de Raymond Boudon abarca toda búsqueda de una esencia detrás de la estructura, de una revelación de la cara oculta del mundo visible. Pero estas críticas que pretenden contener el fenómeno estructuralista, imponerle algunos límites, no son verdaderamente escuchadas en este clima de euforia en el que se celebran las ambiciones ilimitadas consentidas a los promotores del pensamiento estructuralista.

---

[21] *Ibid.*, p. 35.

[22] R. Boudon, *À quoi sert la notion de structure?*, Gallimard, 1968, p. 12 [ed. cast.: *Para qué sirve la noción de estructura*, Madrid, Aguilar, 1973].

[23] *Ibid.*, p. 98.

II

MAYO DEL 68 Y EL ESTRUCTURALISMO, O EL MALENTENDIDO

10

NANTERRE, LA LOCURA

Se ha hablado de «pensamiento del 68» a propósito de las distintas formas del estructuralismo, introduciendo así la idea de una relación de parentesco entre el pensamiento dominante del momento, el estructuralismo, y el movimiento de mayo de 1968. Sin duda el estructuralismo se presenta como un pensamiento crítico, y por lo tanto se puede concebir que haya ido al unísono con la protesta universitaria, más social, de mayo del 68. ¿Pero es así? La paradoja, en efecto, es flagrante: ¿cuál puede ser el vínculo entre un pensamiento que hace predominar la reproducción de las estructuras, el juego de las lógicas formales en su sincronía, y un acontecimiento que estalla como protesta radical, ruptura total en el seno de una sociedad de consumo en pleno crecimiento?

Antes de intentar responder a esta pregunta, no es inútil evocar la acogida que tuvo el estructuralismo en el principal lugar de la protesta universitaria, la facultad de Nanterre, en vísperas de mayo del 68. Las dos personalidades que dominan entonces la ideología nanterresa son conocidas por sus posiciones hostiles al estructuralismo, aunque con bases diferentes.

TOURAINE Y LEFEBVRE, EN LAS ANTÍPODAS DEL ESTRUCTURALISMO

El departamento de sociología es el lugar donde la oposición es más viva, el malestar más profundo. Ahí encontramos al dirigente histórico del movimiento, Daniel Cohn-Bendit, y un buen número de militantes de grupos de extrema izquierda movilizados contra la guerra americana del Vietnam. A esta repulsa cada vez más resuelta por los bombardeos sobre el pueblo vietnamita se añade el rechazo del papel que estos estudiantes están llamados a desempeñar en la sociedad como usuarios de

pruebas para reclutar y enmarcar a los agentes de dirección y a los obreros de las empresas. En este departamento a la vez pletórico y auténtico absceso donde se centra el malestar estudiantil, sin porvenir socioprofesional satisfactorio, la figura del profesor de sociología Alain Touraine es dominante: «La cabeza profesoral del movimiento fue Touraine, que tiene un sentido innato de la masa y un talento oratorio innegable»[1].

Ahora bien, Touraine privilegia la acción, las posibilidades de cambio, el papel de los individuos en tanto que categorías sociales en estas transformaciones. Establece por lo tanto un paralelismo entre el papel de los movimientos estudiantiles de los años sesenta y el de los movimientos obreros del siglo XIX, valorando así la institución universitaria como lugar decisivo del cambio, a la inversa de las tesis bourdieusianas. Su sociología no tiene nada que ver, por lo tanto, con el estructuralismo, y su crítica de la sociedad francesa en nombre de la necesaria modernización conecta perfectamente con buena parte del movimiento estudiantil, verdadero movimiento social al que va a dedicar en 1968 una obra importante, *Le Mouvement de mai ou le communisme utopique*[2]. Este medio de estudiantes de sociología gusta menos de *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss que de obras como la de la Internationale Situationniste, *Sobre la miseria en el medio estudiantil*, que fue un éxito con 10.000 ejemplares vendidos, o incluso *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord y el *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* de Raoul Vaneighem.

En cuanto a la segunda personalidad del campus de Nanterre, una de las figuras tutelares del movimiento de mayo del 68, se trata del filósofo Henri Lefebvre, también refractario al estructuralismo. Opone la dialéctica, el movimiento, a este pensamiento estático que considera negador de la historia por su búsqueda de invariantes atemporales. Como hemos visto, establece incluso un vínculo entre esta forma de pensamiento y la tecnocracia ascendente que afirmaría así, con su llegada al poder, el final de la historia. La docencia de Henri Lefebvre en Nanterre se centra en una crítica de la sociedad en sus diversos aspectos. Su aportación principal habría sido superar el simple nivel economicista para incluir en su análisis los diversos aspectos de la vida cotidiana de la población: «Todo pasaba por la trituradora crítica»[3].

En sus análisis, Henri Lefebvre utilizaba los conceptos de forma, de función y de estructura sin privilegiar ninguno de ellos, y reprochaba a los estructuralistas que hiciesen prevalecer la noción de estructura en detrimento de los demás niveles de análisis. Primero en el CNRS y

---

[1] Joseph Sumpf, entrevista con el autor.

[2] A. TOURAINE, *Le Mouvement de mai ou le communisme utopique*, Le Seuil, 1968.

[3] Henri Lefebvre, entrevista con el autor.

luego en la facultad de Estrasburgo de 1958 a 1963, lugar de nacimiento del situacionismo y del opúsculo *Sobre la miseria en el medio estudiantil*, Henri Lefebvre se va a Nanterre cuando se crea esta universidad en 1964. Entre sus estudiantes está un tal Daniel Conh-Bendit, durante dos años: «Era algo mayor que los demás, muy inteligente. Los grandes conocedores de una sociedad son siempre exteriores a ella. Tenía una influencia extraordinaria. Recuerdo su primera intervención durante una reunión de todos los estudiantes que se interesaban por las ciencias sociales, sobre el 10 de noviembre de 1967. Eran muy numerosos. Alain Touraine hizo un discurso para explicarles que iba a enseñarles cosas muy importantes. Conh-Bendit se levantó: "Señor Touraine, usted no sólo quiere fabricar vagones, sino ponerlos en los raíles": ¡carcajada general de 1.200 estudiantes!»[4].

Ajeno a la reflexión en curso a partir de la lingüística, Henri Lefebvre ya no se sitúa en la órbita de las posiciones del PCF, del que había sido excluido en 1956. Pero en tanto que marxista crítico, defiende el pensamiento dialéctico contra las diversas formas de estructuralismo: la de Bourdieu, al que considera «un sociólogo positivista»[5], la de Foucault, «que elimina del pensamiento los aspectos críticos»[6], la de Althusser, que «hace rígido el marxismo y quita a la dialéctica toda su ligereza. [...] Althusser tiene la misma relación con el marxismo que los tomistas con el aristotelismo: una clarificación, una sistematización, pero ya sin ninguna relación con la realidad»[7].

Una fascinación real

El trabajo crítico de Henri Lefebvre fue relevado en Nanterre por sus dos ayudantes: Jean Baudrillard y René Lourau. Este último está en Nanterre desde 1966 y si bien recuerda que se hablaba mucho de estructuralismo, era para «enterrarlo alegremente»[8]. El estructuralismo le parecía antimoderno, frío, no sólo desde el punto de vista marxista, que era el suyo en este momento, sino también respecto al modernismo de Crozier o Touraine, «que nos parecía más dinámico, aunque lo criticábamos»[9].

René Lourau descubre el estructuralismo en 1964. Es entonces profesor de instituto, y Georges Lapassade lo lleva al ultimo gran congreso

---

4 *Ibid.*
5 *Ibid.*
6 *Ibid.*
7 *Ibid.*
8 René Lourau, entrevista con el autor.
9 *Ibid.*

histórico de la UNEF en Toulouse. Allí conoce el artículo de Althusser sobre los problemas de la Universidad aparecido en *La Nouvelle Critique*: «Había algo que nos parecía totalmente loco, un aspecto de carcelero en esta distinción entre la división técnica y la división social del trabajo. Restablecía de hecho la pedagogía autocrática tradicional que se comenzaba a combatir»[10]. Dos años más tarde, en la casa de Henri Lefebvre en Navarrenx, se reúne el grupo Utopie, que había fundado una revista. Durante esta sesión de trabajo de quince días el grupo lee y comenta *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, asombrándose de la relegación de Marx a la oscuridad del siglo XIX: «Tanta desenvoltura para expulsar al marxismo como un viejo trasto de brujería nos hacía dar alaridos»[11].

Si bien las primeras reacciones frente al estructuralismo por parte del grupo cercano a Henri Lefebvre son más bien de rechazo, la realidad posterior es mucho más compleja. Muchos se ven atraídos por un aspecto u otro de las producciones estructuralistas, aunque desarrollen una crítica global de lo que se percibe como una ideología. Así, René Lourau está impresionado por la aportación de Jakobson, seducido por la obra de Barthes, y lee con mucho interés las obras de Lévi-Strauss y va cada semana con un grupo de estudiantes de psicología de la Sorbona al seminario de Lacan... No se puede hablar por lo tanto de un verdadero enfrentamiento entre los nanterreses y los estructuralistas («No era la batalla de Fontenoy»[12]), sino más bien de una realidad sincrética hecha de convicciones contradictorias, vividas a veces con una cierta mala conciencia: «Discípulo de Lefebvre, tenía la vaga impresión de engañarlo. Se trata de una cierta relación con el padre»[13].

Volvemos a encontrar este sincretismo en Jean Baudrillard, ayudante de Henri Lefebvre, pero inscrito en el tercer ciclo con Pierre Bourdieu en 1966-1967, y cuyo trabajo crítico tiene mucho que ver con el de Barthes. Continuando el trabajo inacabado de Barthes, el de las *Mitologías*, Jean Baudrillard retoma esa limpieza crítica de la ideología de la sociedad de consumo, esa perspectiva socio-semiológica, al publicar en 1968 *El sistema de los objetos*[14], y en 1969 un artículo en *Communications*, criticando la noción usual de necesidad, de valor de uso, a propósito de los objetos de consumo, para sustituirla por su función de signo[15].

---

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] J. BAUDRILLARD, *Le Système des objets*, Gallimard, 1968 [ed. cast. : *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1969].

[15] *Id.*, «Fonction-signe et logique de classe», *Communications* 13, 1969 [reimp. en: *Pour une critique de l'économie politique du signe* [1972], Gallimard, «Tel», 1982.

El departamento de filosofía de Nanterre está dominado también por dos adversarios del estructuralismo, Paul Ricœur y Emmanuel Lévinas, partidarios de una aproximación fenomenológica. En cuanto al departamento de psicología, está tan alejado del paradigma estructuralista como los de sociología y filosofía. Dos profesores de los cuatro que dan clase allí, Didier Anzieu y Jean Maissoneuve, practican la psicología social clínica, y están rodeados de ayudantes que tienen experiencia en dinámica de grupo, remitiéndose a teóricos esencialmente americanos: Jacob Levy Moreno, Kurt Lewin, Carl Rogers.

Didier Anzieu, que publica bajo el pseudónimo de Épistémon, ve incluso en la protesta creciente en la facultad de Nanterre una extensión de esta dinámica de grupo: «Lo que el psicólogo social concebía como dinámica de grupos restringidos se convirtió bruscamente en dinámica de grupos generalizados»[16].

El estructuralismo, sin conseguir la adhesión de los departamentos de ciencias humanas en Nanterre, no ha dejado sin embargo de ejercer una fascinación real y marcada en literatura, con la presencia de Jean Dubois y de Bernard Pottier, que constituyen a su alrededor un núcleo de lingüística estructural. Cuando estallan los acontecimientos de mayo de 1968, Jean Dubois acababa de publicar en Larousse su gramática transformacional de la lengua francesa, y de realizar el primer coloquio sobre la gramática generativa. Sin embargo, esto no fue suficiente para asimilar la ideología ambiente del campus de Nanterre al estructuralismo. Poco después, las pintadas van a florecer en los muros: «Althusser á rien»*.

---

[16] ÉPISTÉMON (D. Anzieu), *Ces idées qui ont ébranlé la France*, Fayard, 1968. p. 33.

* Juego de palabras entre *althussérien* (althusseriano, partidario de Althusser), y *Althusser à rien*, aproximadamente: «Althusser, para nada» *[N. de la T.]*.

11

LA REVANCHA DE JEAN-PAUL SARTRE

Son las cinco de la mañana. París se despierta en medio de las barricadas, con los árboles tapizando el asfalto. La protesta, según el general De Gaulle, es incomprensible. Imprevisible, agrieta el poder. Radical, se extiende por todo el Hexágono para provocar el mayor movimiento social que Francia haya conocido: diez millones de huelguistas. Se pensaba que Francia estaba adormecida, silenciosa: ¡qué despertar! Se enterraba alegremente la historia, algunos buscaban sus últimas huellas en la periferia, los campos del tercer mundo que debían rodear las ciudades, y resulta que golpea en el corazón de la *Île de la Cité*. Acceso de fiebre existencial por parte de una juventud exigente, este movimiento representa para Sartre una revancha que puede saborear mejor desde el momento en que se pensaba que estaba enterrado dos años antes, cuando en 1966, en el apogeo del estructuralismo, Michel Foucault lo presentaba como un buen filósofo del siglo XIX. Como escribe Épistémon (Didier Anzieu): «El motín estudiantil de mayo experimentó por su cuenta la verdad de la fórmula sartriana: "El grupo es el comienzo de la humanidad"»[1]. De hecho, el análisis sartriano de la alienación de los individuos atrapados en el práctico-inerte y valorando su capacidad para imponer la libertad mediante el compromiso, constituyéndose como grupos en fusión en una dialéctica que permite salir de la seriación, de la atomización, permite comprender esta irrupción del movimiento de mayo del 68 mejor que la conceptualización estructuralista, valorando el peso de las cadenas estructurales, el sujeto sometido y la autorregulación del mismo.

El movimiento de mayo no se engaña, y el único gran intelectual admitido para que hable en el gran anfiteatro de la Sorbona en el centro

---

[1] Épistémon, *Ces idées qui ont ébranlé la France*, cit., p. 83.

de los acontecimientos es Jean-Paul Sartre, reconciliado con la juventud, explicando en la radio que a la juventud sólo le queda la violencia para expresarse en una sociedad que rechaza el diálogo con los que no quieren el modelo adulto que se les presenta. En vísperas del 10 de mayo de 1968, justo antes de la famosa noche de las barricadas, aparece en *Le Monde* un texto firmado por Jean-Paul Sartre, Maurice Blanchot, André Gorz, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Henri Lefebvre y Maurice Nadeau que toma parte claramente por el movimiento estudiantil: «La solidaridad que aquí afirmamos con el movimiento de los estudiantes –este movimiento que, en unas horas esplendorosas, acaba de romper bruscamente la sociedad llamada del bienestar perfectamente encarnada en el mundo francés–, es ante todo una respuesta a las mentiras mediante las cuales todas las instituciones y las formaciones políticas (con muy pocas excepciones), todos los órganos de prensa y de comunicación (casi sin excepción) buscan desde hace meses alterar este movimiento, pervertir su sentido, e incluso ridiculizarlo»[2].

La divina sorpresa

Para todos los que se habían visto desbordados por la marea estructuralista, es una sorpresa divina. Están conectados con la juventud contestataria que hace vibrar las cuerdas de la historia y desmiente con la acción el estatismo en el que querían encerrarla. Es el caso de todo el antiguo grupo de la revista *Arguments*. Jean Duvignaud, que enseña en el antiguo instituto de filosofía de Tours, «sube» a París. Para mostrar que se trata ante todo de una fiesta, es él quien, junto con Georges Lapassade, mete un piano en el patio de la Sorbona. Recorre la Sorbona «liberada» con Jean Genet durante quince días, y anuncia de sopetón ante un patio de butacas estupefacto, en el gran anfiteatro, «el fin y la muerte del estructuralismo»[3]. Jean Genet lo mira extrañado: «Se quedó fastidiado, pero lo entendió perfectamente»[4]. Luego, Jean Duvignaud participa con escritores en la toma del hotel de Massa: «Nathalie Sarraute me apretaba el brazo y me decía: "¿Cree usted, Duvignaud, que se parece a la toma del Instituto Smolni?"»[5]. Luego en Censier, con Michel Leiris, Jean Duvignaud lanza una de las consignas más conocidas de mayo del 68: «Seamos realistas, pidamos lo imposible».

---

2 *Le Monde*, 10 de mayo de 1968.
3 Jean Duvignaud, entrevista con el autor.
4 *Ibid.*
5 *Ibid.*

En cuanto a Edgard Morin, se encontrará como pez en el agua, igual que Jean Duvignaud, en el seno del movimiento de mayo de 1968. Va a escribir junto con Claude Lefort y Jean-Marie Coudray (Cornélius Castoriadis) *Mai 68: la brèche*[6], que hace apología de esta comuna juvenil, de esta irrupción de la juventud como fuerza político-social, auténtica revolución sin rostro porque tiene miles, que se trasciende en una lucha de clases de un tipo nuevo en su movilización contra todos los aparatos de integración y de manipulación construidos por la tecnocracia en ascenso.

La historia, a fuerza de ser negada, ha negado su propia negación, y Épistémon anuncia que mayo del 68 «no es solamente el motín de la juventud estudiantil en París, [...] es también el acta de defunción del estructuralismo»[7]. En noviembre, Mikel Dufrenne, ese filósofo que había escrito *Pour l'homme*, confirma: «Mayo ha sido la violencia de la historia en un tiempo que se pretendía "sin historia"»[8]. La helada del tiempo que Edgard Morin percibía como algo triunfante cuando cierra su propia revista *Arguments* en 1960, deja su lugar a la primavera, y en las paredes se multiplican las pintadas que hacen un hueco a la imaginación, a la espontaneidad, a la expresión de las diversas formas del deseo. La bocanada de aire colectiva no afecta sólo a los árboles del Barrio Latino. Tras los coches volcados se persiguen los códigos, que se pulverizan. Es el retorno triunfal del rechazado; el sujeto, lo vivido, y el habla, eliminada por el estructural-epistemismo en beneficio de la lengua, se despliega en una ola infinita.

El desasosiego de los estructuralistas

La conmoción que constituye mayo del 68 para el nuevo edificio estructuralista puede leerse también en el desasosiego que experimentan sus padres fundadores; Algirdas-Julien Greimas encuentra en el Collège de France, en el centro de los acontecimientos, a un Lévi-Strauss que no esconde su despecho: «¡Se acabó! Cualquier proyecto científico queda aplazado hasta dentro de veinte años»[9]. Además, Lévi-Strauss, ante este clima deletéreo, decide de forma muy gaulliana retirarse del Collège de France para esperar que lo llamen: «Cuando percibí los chirridos, me retiré con distintos pretextos y los dejé que se arreglasen por su cuenta. Hubo unos ocho días de agitación interna y

---

[6] E. Morin y J.-M. Coudray, *Mai 68: la brèche*, Fayard, 1968.

[7] Épistémon, *Ces idées qui ont ébranlé la France*, cit., p. 31.

[8] M. Dufrenne, *Le Monde*, 30 de noviembre de 1968.

[9] Frases de Claude Lévi-Strauss referidas por Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.

luego vinieron a buscarme»[10]. Para el padre del estructuralismo, mayo del 68 se presenta como un descenso a los infiernos, como la expresión de una degradación universitaria, de un declive iniciado desde la noche de los tiempos, de generación en generación. No habría más que reiterado la confirmación de su concepción pesimista de una historia que sólo es un avance de un largo declive hacia la desaparición final.

En cuanto a Algirdas-Julien Greimas, gran maestro de la semiótica más científica, se prepara para conocer un periodo difícil. Comparte totalmente la apreciación de Lévi-Strauss según la cual el proyecto científico se detiene durante veinte años: «De 1968 a 1972, todo se pone en tela de juicio. No sé cómo pude soportar mi propio seminario, puesto que construir un proyecto científico parecía ridículo ante personas que ejercían un terrorismo de la palabra para explicar que todo es ideológico»[11]. Durante tres años, Greimas se ve reducido al silencio en su propio seminario sobre las ciencias del lenguaje, y conoce su travesía del desierto con la dispersión del grupo que se había formado a su alrededor entre 1964 y 1968. Mayo de 1968 es para él una catástrofe.

Lévi-Strauss reconoce esta fecha de mayo de 1968 como bisagra cuando, en la solemne entrega del premio Erasmo que le fue concedido en 1973, declara en Amsterdam que «el estructuralismo, felizmente, ya no está de moda desde 1968»[12]. Se felicita por ello, porque para él el estructuralismo sigue siendo un método científico que se desarrolla en mejores condiciones en estos años setenta que en el ojo del huracán, y no una filosofía, una especulación. Ahora bien, su reflujo ha afectado sobre todo a este segundo componente del estructuralismo con el cual nunca se sintió intelectualmente de acuerdo.

Lévi-Strauss mira con ojos especialmente críticos toda la evolución hacia el deconstruccionismo y la pluralización de códigos, contemporánea de 1968. Responde a *S/Z* con una carta a Barthes en la que le señala otra clave de lectura posible del relato de Balzac: el incesto. Barthes se toma esta demostración muy en serio, y la califica de «deslumbrante y convincente»[13], mientras que se trataba, según Lévi-Strauss, de una broma: «*S/Z* no me había gustado. Los comentarios de Barthes se parecían demasiado a los del profesor Libelulle en *À la manière de Racine* de Muller y Reboux. Entonces le envié algunas páginas en las que cargaba las tintas, un poco por ironía»[14].

---

[10] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, O. Jacob, 1988, p. 14 [ed. cast.: *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza, 1990].

[11] A.-J. Greimas, entrevista con el autor.

[12] C. Lévi-Strauss, *Le Monde*, 1 de junio de 1973.

[13] R. Barthes, entrevista con R. Bellour, 20 de mayo de 1970, cit., p. 79.

[14] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, cit., p. 106.

Si existe entonces un «pensamiento del 68», no se encuentra realmente entre los partidarios del estructuralismo, sino más bien del lado de sus adversarios: Jean-Paul Sartre, Edgar Morin, Jean Duvignaud, Claude Lefort, Henri Lefebvre... y evidentemente Cornélius Castoriadis. Su corriente *Socialismo o barbarie* siempre denunció en el estructuralismo una ideología pseudocientífica de legitimación del sistema, y defendió la autoinstitución, la autonomía social que permite modificar la totalidad del sistema heredado, sea éste el capitalismo o la sociedad burocrática: «Lo que mayo del 68 y los otros movimientos de los años sesenta mostraron fue la persistencia y el poder del ansia de autonomía»[15].

La sacudida al estructuralismo por parte de mayo del 68 es tal que *Le Monde* publica en noviembre del mismo año un amplio informe sobre el tema: «¿Ha matado al estructuralismo mayo del 68?» en el que intervienen Épistémon (Didier Anzieu), Mikel Dufrenne y Jean Pouillon, este último en el papel de mediador. Con el título «Reconciliar a Sartre y a Lévi-Strauss», otorga a cada uno un territorio específico y bien delimitado: un método etnológico para uno, una filosofía para el otro, que al no situarse en el mismo plano, no pueden compararse u oponerse[16]. Mayo del 68 marca entonces para algunos la muerte del estructuralismo o en todo caso la del «estructuralismo triunfante»[17]. «Todo el 68 niega el mundo estructural, el hombre estructural»[18].

Nadie se ha salvado, y si la protesta alcanza la raíz de la teoría estructural, ataca también a algunos de sus representantes, que son percibidos como mandarines, aunque hasta el momento no hayan conquistado más que posiciones periféricas: «Recuerdo las reuniones del comité de acción de las ciencias del lenguaje, donde los profesores no tenían derecho a hablar. Los seminarios de Greimas y Barthes se hacían en común. Ellos tenían que estar allí, pero debían contentarse con responder a las preguntas»[19]. Un día, Catherine Backès-Clément llega de una AG (asamblea general) de filosofía y lee una larga moción de tres páginas que terminaba: «Es evidente que las estructuras no bajan a la calle». Esta frase que sonaba como el tañido fúnebre del estructuralismo fue escrita en el encerado y largamente comentada ante Greimas. La mañana siguiente Greimas, que había asistido al nacimiento de la fórmula, encuentra un gran cartel pegado a la puerta que anunciaba: «Barthes

---

15 C. Castoriadis, *Pouvoirs* 39 (1986), p. 114.
16 J. Pouillon, *Le Monde*, 30 de noviembre de 1968.
17 Michel Arrivé, entrevista con el autor.
18 Georges Balandier, entrevista con el autor.
19 Louis-Jean Calvet, entrevista con el autor.

dice: las estructuras no descienden a la calle. Nosotros decimos: Barthes tampoco»[20]. Al atacar a Barthes, atribuyéndole esta frase cuando no estaba presente en la discusión, el movimiento atacaba al estructuralismo en general, que comenzaba a ser visto como la ciencia de los nuevos mandarines, los del futuro. Por otra parte, éste es el análisis que hace Greimas, para el cual en este caso «Barthes no es más que un factor metonímico de un actante "conjunto de los estructuralistas"»[21]. Barthes parece, sin embargo, muy afectado por la protesta de mayo del 68. Opta incluso por un exilio temporal para alejarse del teatro de operaciones parisino. Cuando un universitario marroquí, Zaghloul Morsy, le sugiere dar clase en Rabat, «aprovecha la ocasión»[22].

En cuanto a Althusser, sabemos qué hizo con él el movimiento: «Althusser à rien»; puesto que la explosión de mayo parece ante todo ilustrar las tesis de un joven Marx, el que denuncia la alienación que sufre la humanidad. El movimiento de mayo, que cree poder liberarse de las estructuras de alienación para dar el gran salto hacia la libertad, parece ir sobre todo contra la orientación del pensamiento estructuralista y el predominio que da a las determinaciones de todas clases que basarían la estabilidad del sistema: «Dulce ilusión sin duda, pero necesaria, puesto que hacía falta que estos cambios se realizasen»[23]. Aunque en el momento Roger-Pol Droit no haya vivido el 68 como una protesta contra las tesis estructuralistas, al contrario, le parece, a posteriori, que el 68 «podría leerse como una especie de protesta, de compensación, de lo que era un cierre conceptual, lo que yo llamo la alambrada»[24]. Sin duda esto estaba ausente de la conciencia de los actores de mayo del 68, pero lo que pasaba ponía en movimiento un tipo de afecto totalmente contrario a la desencarnación teoricista del estructuralismo, y el declive inexorable del paradigma habría sido por lo tanto resultado del acontecimiento-68.

La erupción del acontecimiento: una lección de modestia

Los múltiples efectos del 68 exhumaron lo que había sido rechazado por el estructuralismo. En primer lugar, la historia es el nuevo sujeto de interrogación, incluidos los lingüistas; el número 15 de la revista

---

[20] Anécdota relatada por L.-J. Calvet, *Roland Barthes*, Flammarion, 1990, p. 204 [ed. cast.: *Roland Barthes*, Barcelona, Gedisa, 1992].

[21] A.-J. Greimas, «Sur l'histoire événementielle et l'histoire fondamentale», *Geschichte. Ereignis und Erzählung*, Munich, 1973.

[22] L.-J. Calvet, *Roland Barthes*, cit., p. 208.

[23] Serge Martin, entrevista con el autor.

[24] Roger-Pol Droit, entrevista con el autor.

Langue Française, aparecido en 1972, preparado por Jean-Claude Chevalier y Pierre Kuentz, está dedicado a «Lingüística e historia». Es cierto que esta voluntad de dinamizar las estructuras, como hemos visto con las tesis de Julia Kristeva desde 1966, es anterior al acontecimiento, que no hace más que confirmar, acelerar y ampliar esta tendencia. De la misma manera, los acontecimientos de mayo del 68 aseguran el éxito, a partir de 1970, de las preguntas sobre el sujeto de una lingüística de la enunciación, por lo tanto de las tesis de Benveniste. Aunque el yo haya cambiado algo desde la ruptura psicoanalítica, se lo presenta partido, dividido hasta el punto de que la fórmula comodín se convierte entonces en el famoso «esto me duele... en alguna parte». Un yo sin duda metamorfoseado regresa como religión nueva. En 1972, Jane Fonda e Yves Montand finalizan la película de Godard *Tout va bien* con una aurora: la de comenzar a pensarse históricamente, reveladora de las tendencias nuevas del periodo.

El estudio de la lengua se abre así a su dimensión social, influenciada por las tesis de Labov: asistimos al nacimiento y desarrollo espectacular de una «sociolingüística», que permite reintroducir el referente en el campo de estudio del lingüista. En sociología se afirma una sociología alternativa, basada en la dinámica de grupo que expresa el movimiento de mayo, más que una sociología estructural. En este sentido van las investigaciones de sociología institucional de Georges Lapassade, que introducen una implicación del sociólogo: «método según el cual un grupo de analistas, a petición de una organización social, instituye en esta organización un proceso colectivo de autoanálisis»[25]. Es toda una orientación de pedagogía no directiva que se desarrolla en el lema de la protesta antimandarinal: «La vieja relación docente-discente está abolida»[26].

El cientificismo reivindicado por las ciencias sociales se pone a dura prueba con este acontecimiento enigmático que es mayo del 68. Si bien la sociología, cuyo objeto de estudio es el análisis de la forma de funcionamiento de la sociedad, no pudo ver ningún signo precursor del torbellino, aprende una lección de modestia. En el departamento de sociología de la Sorbona, Francine Le Bret participa como estudiante en 1967-1968 en una encuesta sobre la participación de los estudiantes en la vida política. De ella se deduce que contrariamente a la prenoción durkheiminana de que los estudiantes serían luchadores, comprometidos, el medio sería más bien acomodaticio: ¡en vísperas de mayo del 68! «Era evidente que había algo que ocultaba los indicios»[27].

---

[25] G. Lapassade, *Groupes, organisations et institutions*, Gauthier-Villars, 1970, p. 220.

[26] *Ibid.*, p. 206.

[27] Francine Le Bret, entrevista con el autor.

De este desfase resulta entonces una descalificación de las ciencias sociales, de sus métodos de clasificación, que se demostraron inadecuados, incapaces de prever el acontecimiento. Este efecto de mayo del 68 es sin embargo contradictorio, puesto que si bien afecta a las ciencias sociales cuyo auge había permitido el estructuralismo, el estructuralismo había mantenido desde hace tiempo una posición crítica frente a los métodos en uso en las ciencias sociales. De ahí por otra parte la recuperación/crítica de las ciencias sociales por un paradigma estructuralista que atacaba su empirismo y que desplazaba las preguntas hacia la cuestión de saber en qué condiciones se puede construir un objeto científico en el campo de las ciencias humanas.

La sátira

Otra dimensión de mayo del 68 es la de la burla, la risa. El estructuralismo no se escapó cuando un filósofo, Clément Rosset, publica en 1969 con el pseudónimo Roger Crémant *Les Matinées structuralistes*[28]. Es una sátira que hará mucho ruido en los medios universitarios. El estilo o tono estructuralista se presenta como fuegos artificiales en los que se pueden disociar dos tiempos: el del brillo y el del agotamiento. Se esboza una tipología de los diversos tipos de estructuralismo: el estructuralismo recién llegado, Michel Foucault; el estructuralismo precioso: Roland Barthes, Jacques Lacan; el estructuralismo rústico: Michel Serres; el estructuralismo neopositivista: la ENS, Louis Althusser.

Los avances conceptuales del estructuralismo en todas sus variantes son reducidos a algunos truismos. Así, el gran descubrimiento de Louis Althusser sería el desfase: «Sería falso afirmar crudamente que la séptima sinfonía de Beethoven reproduce la estructura económica de Alemania a comienzos del siglo XIX. Sin duda la reproduce; pero no completamente»[29]. Esta variante neopositivista del estructuralismo que no diría más que una serie de banalidades tendría por otra parte el mérito de no provocar dolor de cabeza. Así sucede, según el autor, con la lectura descansada de la obra de Pierre Macherey que nos explica en 300 páginas que la idea de literatura es un producto, como las zanahorias, pero un producto algo particular.

Esta legibilidad no se encuentra en Derrida, cuya forma de proceder se describe de la siguiente forma: «Escribo una primera frase, pero en el fondo no debería haberla escrito, perdón, lo borro todo y vuelvo a empezar; escribo una segunda frase, pero, una vez pensado,

---

[28] R. Crémant, *Les Matinées structuralistes*, Laffont, 1969.
[29] *Ibid.*, p. 27.

tampoco hubiera debido escribirla...»[30]. Este discurso regresivo nos hace pensar en el chiste de Fernand Raynaud sobre la venta de unas naranjas no muy caras que termina con la venta de pescado porque huele...

El autor prosigue con una escena digna de *Las preciosas ridículas* en la que teatraliza una reunión de *Cahiers pour l'Analyse* de la ENS alrededor de Louis Althusser, encarnado por Louise, profesora en jefe, febrilmente rodeada por sus fieles discípulos con nombres apenas disimulados, con dos héroes: Jacques-Alain Minet (J.-A. Miller) y Jean-Claude Miney (J.-C. Milner), totalmente intercambiables y ojitos derechos de Louise. Ahora bien, uno de esos discípulos, Michel Poutreux, osa hacer una exposición que no recibe más que puyas: es tratado de mentiroso, de plagiario... Al contrario, cuando Miney/Minet leen su contribución, es aplaudida y objeto de un elogio general. Sin embargo, se comprueba que el texto de Poutreux y el de Miney/Minet es exactamente el mismo. Reacción de Louise: «Podríamos decir que no es más que una casualidad: el encuentro inesperado de un insignificado significante con un significado insignificante. Ya me he dado cuenta de estos curiosos encuentros»[31]. El lenguaje codificado, estereotipado, el espíritu de camarilla son captados con humor en esta pequeña obra que retoma la causticidad del espíritu del 68.

El descrédito

Mayo del 68 provocó enseguida ciertas reorientaciones por parte de los estructuralistas, pillados de improviso por esta irrupción inesperada del acontecimiento histórico. Althusser especialmente es el blanco de sus discípulos emancipados, los maoístas de la Izquierda Proletaria. A fines de 1968, éstos multiplican las manifestaciones de una ruptura irreversible: «Althusser à rien», «Althusser no es el pueblo», «Si Althusser duerme, el movimiento de masas va bien»... Los althusserianos pasan un mal rato, son sujetos de oprobio. Se les reprocha a la vez su teoricismo y el hecho de permanecer en el PCF, por lo tanto ser fiadores del revisionismo enemigo de los grupos maoístas que creían encarnar al pueblo en marcha. Mayo del 68 es inmediatamente percibido por los autores de *Para leer El Capital* como un momento difícil: «El 68 es el momento en que comienzan a proliferar los escritos contra Althusser. Recuerdo los escaparates de las librerías completamente dedicados a obras y revistas hostiles a Althusser. Este periodo fue muy duro, exacta-

---

[30] *Ibid.*, p. 32.
[31] *Ibid.*, p. 88.

mente al contrario del periodo precedente»[32]. Pierre Macherey, en la Sorbona desde 1966 a favor del éxito de las tesis althusserianas, sigue con sus clases, pero en condiciones difíciles. En cuanto a Étienne Balibar, que va a Vincennes en 1969 (París-VIII), no se queda más que unos meses, sin poder resistir ante los asaltos repetidos de los maoístas, con André Glucksmann a la cabeza, que multiplicaban los ataques de comandos para perturbar sus clases cantando: «Balibarízate», deseo que pronto se cumplirá.

Si humanamente entonces el periodo post-68 es difícil para los althusserianos, deben también corregir el tiro en el terreno teórico: «Lo que el 68 nos aportó fue la idea de que hay otra cosa que hacer, que la filosofía no son solamente textos que estudiar. Intentamos hacer cosas menos abstractas, más concretas»[33]. El aspecto ambivalente del althusserismo se divide contra la roca del acontecimiento-68 entre su composición teoricista, cientificista, que permaneció en la órbita del PCF, y la tendencia que privilegiaba la noción de ruptura, la atención al acontecimiento, alimentada por el lacanismo: esta componente se fundió en el movimiento, comprometiéndose en un activismo político desenfrenado que tomó la forma de maoísmo. Sólo uno de los autores de *Para leer El Capital* se reconoce en esta segunda componente, aunque permaneciendo alejado del lacanismo: es Jacques Rancière, para quien «estaban aquellos para los que esto era la teoría del saber y aquellos para los que era una teoría de la verdad»[34]. Los althusserianos tenían por lo tanto algunos problemas del lado de la praxis y de los sujetos de los procesos de la historia.

FOUCAULT ALEJADO DE LA TORMENTA

Michel Foucault, por su parte, se encuentra en Túnez, en Sidi-Bou-Saïd, cuando estalla mayo del 68. Escribe allí *La arqueología del saber*. Separado del acontecimiento, no regresa a París más que algunos días a finales de mayo, y dice al director de *Le Nouvel Observateur*, Jean Daniel, al ver pasar una manifestación de estudiantes: «No hacen la revolución, son la revolución»[35].

En la primavera de 1968, algunos estudiantes de la Universidad de Túnez son detenidos y torturados por el régimen. Foucault interviene con firmeza ante las autoridades para defenderlos, ayuda de forma acti-

---

[32] Pierre Macherey, entrevista con el autor.

[33] *Ibid.*

[34] Jacques Rancière, entrevista con el autor.

[35] M. FOUCAULT, relatado por D. ÉRIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, p. 204 [ed. cast.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992].

va en la movilización para la liberación de los prisioneros y pone su jardín a disposición de los militantes para que puedan imprimir sus octavillas. Será incluso acosado por policía de paisano en la carretera que lo lleva a Sidi-Bou-Saïd. Michel Foucault habría vivido así la efervescencia estudiantil, totalmente implicado en la acción contra la represión. Para este filósofo hasta entonces más reformista, tras su ruptura ya antigua con el PCF, es una mutación decisiva: «Allí, en Túnez, me vi llevado a aportar una ayuda concreta a los estudiantes. [...] De alguna manera tuve que entrar en el debate político»[36].

En esta primavera de 1968 nace por lo tanto un nuevo Michel Foucault, que va a encarnar las esperanzas y luchas de una generación estudiantil, la de mayo del 68. Estos acontecimientos llevan a Foucault a reintroducir la práctica en un horizonte hasta entonces puramente discursivo. Estará ya en todas las luchas, en todas las resistencias contra las diversas formas de ejercicio de la disciplina. Lanzará así el 8 de febrero de 1971 una nueva organización, el Groupe d'Information sur les Prisons (GIP), cuyo manifiesto está cofirmado por Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet. Va a implicarse totalmente (hasta transformar su propio piso en local para esta organización) en esta lucha contra las condiciones de detención en las prisiones francesas, recibiendo a las familias de los prisioneros para hacer pública, visible, esta cara oculta del sistema democrático. Al no ocupar ningún puesto de poder en Francia en mayo de 1968, Foucault habría escapado a la protesta antimandarinal, favoreciendo la feliz ósmosis que va a vivir con el movimiento desde el otoño de 1968, a su regreso a París. Pero es la excepción en un periodo que parece manifestar respecto al conjunto de los estructuralistas una misma reacción de rechazo.

---

[36] M. Foucault, *ibid.*, p. 207.

12

LACAN: «SON LAS ESTRUCTURAS LAS QUE HAN SALIDO A LA CALLE»

Verdadero torbellino con efectos contradictorios, mayo del 68 paradójicamente habría asegurado el éxito del estructuralismo. Los dardos del movimiento se concentran en la Sorbona, feudo de los mandarines, del academicismo y de la tradición vergonzosa. En este terreno hay por lo tanto una correspondencia total con la crítica del estructuralismo de las humanidades clásicas.

En la querella entre antiguos y modernos, el movimiento de protesta está naturalmente del lado de los modernos, y por eso mismo asegura la victoria de estos últimos. Los pretendientes al poder van a salir del anonimato, de la periferia, para ocupar el lugar dejado por una Sorbona en pedazos. La universidad se moderniza y el estructuralismo ganó la partida gracias a una aceleración de la historia en mayo de 1968: ¡paradoja suprema de un paradigma que niega la historia, triunfar gracias a ella! Esta situación contradictoria provoca altercados casi surrealistas, como cuando el 22 de febrero de 1969 Lucien Goldmann apostrofa a Jacques Lacan, durante una conferencia de Michel Foucault ante la sociedad francesa de filosofía: «Ya ha visto usted sus estructuras en el 68. [...] Eran las personas las que estaban en la calle». Y Lacan le responde: «Si hay algo que demuestran los acontecimientos de mayo es precisamente la salida a la calle de las estructuras»[1]. En la sala se encontraba René Lourau: «Se quedaron aterrorizados por el descaro de la fórmula. Yo acompañé a Lucien Goldmann a su casa en coche. Iba como un boxeador sonado»[2].

---

[1] J. LACAN, con ocasión de la conferencia de Foucault: «Qu'est-ce que'un auteur?», 22 de febrero de 1969 [reimp. en: *Littoral* 9 (junio 1993), p. 31].

[2] René Lourau, entrevista con el autor.

Si bien las estructuras no salen a la calle, toman las cátedras creadas en masa en una situación universitaria en la que el deseo de renovación pasaba también por la multiplicación de los trabajos, el descenso de los cursos magistrales. Esta conjunción de mayo del 68 y del estructuralismo en una misma protesta contra el lugar ocupado por las humanidades clásicas, por las disciplinas tradicionales como la filosofía, la historia, la literatura, la psicología, hacía algo ingenuas las proclamas de la muerte del estructuralismo: «Me equivoqué al anunciar la muerte del estructuralismo. Nunca fue tan fuerte como después de mayo del 68»[3].

La protesta contra una jerarquización de las disciplinas, que se corresponde con la batalla antiautoritaria, alcanzó de pleno a la disciplina que se presentaba a sí misma como reina de las ciencias, la filosofía, que es considerada una vieja cosa obsoleta. Debe dejar sitio a los trabajos más serios de antropología, de psicoanálisis, de lingüística... «Recuerdo a Tresmontant, filósofo del teilhardismo, atravesando el Luxembourg al salir de una reunión de filósofos en la Sorbona en mayo; en el orden del día, la cuestión de saber si era lícito plantear la cuestión de saber si había problemas filosóficos...»[4]. Lo que está en juego entonces es esta emancipación de las ciencias humanas que no llegaba a realizarse plenamente, tropezando en el inmovilismo de un Estado bonapartista, centralista y de una Sorbona replegada sobre la tradición: «Una revolución charlatana ataca la charlatanería de los filósofos y se legitima revistiéndose de las virtudes del concepto»[5].

Las líneas de fractura no son sin embargo tan netas, puesto que todo el trabajo de los filósofos estructuralistas había consistido en prepararse para este advenimiento de las ciencias sociales alimentándose de su aporte conceptual, pero para renovar y enriquecer el territorio del filósofo. Así, «se pone en pie la razón epistemológica, se valoran las armas de la razón y se comienza de forma paralela el proceso de la modernidad y de la dialéctica de la razón que la expresa»[6]. El punto de vista del filósofo es finalmente preservado, en una tensión contradictoria a partir de la cual procede a la negación de sus objetivos. Los nuevos objetivos se enuncian entonces en términos de rigor, de teoría, de base epistémica, condiciones para que el trabajo filosófico pueda participar en el New Deal en curso, en la redistribución de los saberes en el seno de la universidad: en esta reorganización, el filósofo debe dedicarse a un campo de investigación particular, y delimitar su campo de análisis de forma rigurosa, a la manera del lingüista, del antropólogo. Una configuración

---

[3] Jean Duvignaud, entrevista con el autor.

[4] M. Perrot, *Mai 68 et les sciences sociales*, Cahiers IHTP 11 (abril 1989), p. 62.

[5] O. Mongin, *ibid.*, p. 22.

[6] *Ibid.*, p. 23.

semejante de la división intelectual del trabajo vuelve definitivamente arcaica la imagen sartriana del literato-filósofo, y la aparente revancha de Sartre en 1968 no trastorna de forma fundamental la situación del campo filosófico construida en el transcurso de los años sesenta, favorable al estructuralismo.

Entre los aprendices de filósofo del periodo, mayo del 68 no significa en absoluto, más bien al contrario, la extinción del pensamiento estructural. Roger-Pol Droit, entonces en *khâgne* en el liceo Louis-le-Grand en 1968-1969 «había aprendido a pensar –al menos así lo creía– con Marx versión Althusser. Aprendió a despensar con Freud versión Lacan»[7]. Fuera del althussero-lacanismo maoísta, no hay salvación para un filósofo «colgado» en 1969. El reino del estructuralismo no se comparte con nadie, y no pertenecer a este movimiento es condenarse a no ser. El teoricismo se conjugaba con el terrorismo verbal, en su versión francesa: «Las rejas conceptuales ocupaban la parte delantera de la escena. Se las saltaba, como si todo lo precedente se pudriese ya en los basureros de la historia. No ser althussero-lacaniano era revelarse *Untermensch*. No ser lacaniano era exponerse a no ser más que un montoncito de estiércol»[8].

FUNDADORES DE DISCURSO

Aunque mayo del 68 reintrodujo una problematización del sujeto, el movimiento confirma la discusión de la noción de autor del estructuralismo cuando toma como blanco a los mandarines universitarios y su *pathos* psicológico que tiene que ver, según los contestatarios de mayo, con la esfera ideológica, por lo tanto con la peor de las infamias. Puede haber correspondencia entonces también en este campo entre estructuralismo y espíritu de mayo, lo que comprende muy bien Michel Foucault, cuya obra está atravesada por la temática de la desaparición del nombre del autor. Plantea la pregunta : «¿Qué es un autor?» en la conferencia pronunciada ante la sociedad francesa de filosofía el 22 de febrero de 1969[9] de la que hablamos más arriba. La posición de Foucault se sitúa en la estricta ortodoxia estructuralista, e incluso es autocrítica sobre el uso en *Las palabras y las cosas* de nombres de autor: «Es cuestión de la apertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no deje de desaparecer»[10]. Volvemos a encontrar la temática de una intertextua-

---

[7] R.-P. DROIT, «Curriculum vitae et cogitatorum», en *La Liberté de l'Esprit* 17 (invierno 1988), La Manufacture, p. 18.

[8] *Ibid.*, p. 18.

[9] M. Foucault, «Qu'est-ce qu'un auteur?», cit.

[10] *Ibid.*, p. 7.

lidad que no debe detenerse en el significado final que representaría el nombre propio. En un giro retórico admirable, Foucault vuelve sobre la fórmula secular según la cual la escritura sería el medio para acceder a la inmortalidad para transformarla en acto de sacrificio por su poder para matar a su autor: «La marca del escritor no es más que la singularidad de su ausencia; tiene que desempeñar el papel del muerto en el juego de la escritura»[11].

Michel Foucault relativiza la fetichización occidental del nombre del autor literario. Antes del siglo XVII, el discurso literario circulaba sin que se valorase esta noción, mientras que los descubrimientos científicos sí llevaban el sello de su autor; luego, «el anonimato literario ya no nos resulta soportable»[12]. Foucault distingue, sin embargo, la existencia, no de autores, sino de fundadores de discurso: Marx o Freud «establecieron una posibilidad indefinida de discurso»[13]. Estas fundaciones discursivas implican la legitimidad de un movimiento de «vuelta a...», y abren la puerta a una trayectoria más histórica que nunca respecto a las formaciones discursivas, con el fin de discernir las propias modalidades de su existencia. Foucault anuncia en cierto modo una incautación del sujeto, no del sujeto originario, sino el de sus puntos de inserción, de su dependencia y de las condiciones de su aparición. Se comprende perfectamente que esta posición de Foucault hace eco a los famosos «retornos» de los estructuralistas: retorno a Saussure de los lingüistas, retorno a Marx de Althusser, retorno a Freud de Lacan. Este último, por otra parte, está en la sala, y esta conferencia va a desempeñar un importante papel para él.

Lacan, en efecto, encuentra en las frases de Foucault lo que va a contribuir a fundamentar su teoría de los cuatro discursos. Interviene en la discusión y responde: «Este retorno a Freud es algo que he tomado como una especie de bandera, en un determinado campo, y no puedo más que agradecerle que haya respondido a mi demanda»[14]. Es la primera vez que Lacan ve la confirmación desde el punto de vista filosófico de la corrección de su trayectoria de regreso a Freud. Va a apoyarse en la posición de Foucault respecto de la funcionalización de la noción de autor, y a retomar la ofensiva en el marco de una redefinición del reparto de saberes respecto a la filosofía.

Jean Allouch destaca la concordancia cronológica entre la conferencia de Foucault y la construcción lacaniana de los cuatro discursos. En el seminario que sigue a la conferencia de Foucault, Lacan repite, esta vez ante su propio público, que se sintió emplazado por la importancia

---

[11] *Ibid.*, p. 7.
[12] *Ibid.*, p. 14.
[13] *Ibid.*, p. 18.
[14] J. LACAN, *ibid.*, p. 31.

concedida a este «retorno a...»[15]. Otro acontecimiento va a acelerar esta evolución de Lacan hacia la discursividad. Lacan hace pública el 26 de junio de 1969 la carta de exclusión que ha recibido en marzo del director de la ENS: Robert Flacelière. Éste le quita la sala Dussane donde se celebraba el famoso seminario en el que se amontonaba el todo París. De nuevo Lacan es tratado como un proscrito; de nuevo es expulsado de una institución, universitaria en este caso, y privado de un público privilegiado: el de los filósofos. Responde en primer lugar cáusticamente en la última sesión de su seminario, el 26 de junio de 1969 («D'un Autre à l'autre»), calificando a Flacelière de «Flatulencière», «Cordelière». Los oyentes del seminario deciden ocupar el despacho del director: allí están Jean-Jacques Lebel, Antoinette Fouque, Laurence Bataille, Philippe Sollers, Julia Kristeva...[16], que son expulsados por las fuerzas de orden público después de dos horas. Finalmente Lacan va a encontrar refugio en un lugar cercano, con el fin de proseguir sus clases, cerca del Panteón, en un aula de la facultad de Derecho.

Si bien el público podía ser más numeroso, el lugar es menos prestigioso, y el aislamiento que va a experimentar Lacan, agravado por la impresión de que Derrida y Althusser no se movilizaron realmente para que Flacelière reconsiderase su decisión, lo consuela en la idea de un nuevo asalto necesario, teórico una vez más, contra el discurso universitario y contra las pretensiones de la filosofía. En este terreno, por lo tanto, está de acuerdo con los hijos de mayo del 68. Durante la primera sesión de su seminario en la facultad de Derecho, el 26 de noviembre de 1969, Lacan menciona por primera vez el «discurso» en el sentido de lo que va a ser su doctrina de los cuatro discursos. Define la existencia de un discurso universitario que raya en el «discurso del maestro y del histérico»[17]. Al lado de estos tres discursos –el discurso universitario, el del maestro y el del histérico–, sólo el discurso analítico sale del universo neurótico, y permite acceder a alguna verdad, lo que legitima su primacía. La construcción teórica de Lacan se inscribe en una lógica de hegemonismo del discurso psicoanalítico, y la desmesura de esta ambición traduce perfectamente las dificultades del psicoanálisis lacaniano para instituirse e institucionalizarse. Pero Lacan gana en audiencia lo que pierde en posición de poder. Esta contestación traduce perfectamente el estado mental de los estudiantes de 1968: «Para mí, era un movimiento contra la Universidad. Criticábamos a los profesores que nos parecían débiles en nombre de otro saber»[18].

---

[15] J. LACAN, seminario: «D'un Autre à l'autre», febrero de 1969, citado por J. ALLOUCH, «Les trois petits points du retour à...», *Littoral* 9 (junio 1983), p. 35.

[16] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse,* t. 2, cit., p. 543.

[17] J. Allouch, «Les trois petits points du retour à...», art. cit., p. 59.

[18] É. Roudinesco, entrevista con el autor.

En la borrasca de 1968, Foucault busca unir sus posiciones con las del althussero-lacanismo en boga en este período de protesta y de ruptura con la tradición. Si bien legitima los «retornos a...», sintomáticos de la trayectoria estructural, da la primicia del trabajo que concluye en este verano de 1968 a *Cahiers pour l'analyse*. Su «Réponse au Cercle d'épistémologie» es una prefiguración de la próxima obra: *La arqueología del saber*[19]. Con sus posiciones, Foucault retoma por su cuenta el desafío de los acontecimientos de mayo del 68 para desplazar la problemática de las grandes bases epistémicas hacia la articulación de la esfera discursiva con las prácticas que la sostienen. Ofrece así a los althusserianos una amplia mina de investigaciones para salir de su teoricismo y desplazar el trabajo filosófico hacia lo político, hacia el estudio de los puntos de asiento del poder.

Esta articulación teoría/práctica va a dar resultados sorprendentes. Así, Alain Badiou, antiguo existencialista unido desde 1967 a las posiciones althusserianas, considera en 1969 que la lucha de clases en la teoría pasa por la protesta contra la agregación de filosofía y va a intentar persuadir a los opositores de que no hagan la agregación: «Es sin duda la mente más brillante que he conocido, extraordinariamente dotado, con un conocimiento real de la lógica, de las matemáticas, y al mismo tiempo un discurso pervertido, que desvaría en alguna parte»[20], según Jacques Bouveresse que ve en algunas tesis defendidas en este período la expresión de lo que había analizado Wittgenstein en términos patológicos. Sólo después algunos se plantearon la pregunta: «¿Cómo se podía estar tan loco? ¿Ser estructuralista y estar a favor de la revolución cultural proletaria?»[21]. Pero estas tensiones internas no se viven como contradictorias en el momento, al contrario, permiten un auge sin precedentes del estructural-althusserismo después de mayo.

De la misma manera, el movimiento vive una enorme contradicción al atacar a los ídolos y la noción de autor, unánimemente rechazada por los estructuralistas de todas las obediencias, mientras que los teóricos de este entierro se viven y son percibidos como héroes. Compensando así su falta de asideros institucionales, los estructuralistas tuvieron que multiplicar sus intervenciones ante un público que los percibe cada vez más como maestros pensadores, modelos de existencia, gurúes. Toda una fetichización rodea a estos personajes que han perdido al autor,

---

[19] M. FOUCAULT, «Réponse au Cercle d'épistémologie», *Cahiers pour l'analyse* 9 (verano 1968).

[20] Jacques Bouveresse, entrevista con el autor.

[21] Bernard Sichère, entrevista con el autor.

convertidos en auténticas *vedettes*, los autores auténticos que se hacen eco de las inquietudes intelectuales del periodo; son sus portavoces mientras que el discurso de los mandarines instalados es vivamente discutido. De mandarines a samuráis, el culto de la personalidad y el halo de magia que los rodea no han retrocedido, incorporan simplemente una dimensión trágica que no tenía la generación existencialista.

Este aire trágico tiene que ver con el agotamiento del modelo del intelectual nacido en el siglo XVIII con Voltaire, y revivificado durante el asunto Dreyfus en el siglo XIX, basado en la coincidencia entre la intervención del intelectual y la necesidad histórica contra las fuerzas de la irracionalidad, del poder y del dinero. Esta adecuación, para la generación estructuralista, se disuelve con la experiencia estalinista. Esta desaparición explica el pesimismo radical que se encuentra en la base del pensamiento estructuralista, incluido su componente más militante. El resultado es una curiosa mezcla de hedonismo, de liberación de las fuerzas del deseo que se concilian con la corriente del pensamiento europeo más pesimista de comienzos del siglo XX: «Hubieran debido ser como el agua y el fuego»[22].

Esta tensión va a manifestarse habitualmente a través de una trayectoria de abjuración, que favorece el auge estructuralista. Muchos ponían su fe pasada en el Sujeto-Stalin, sus ilusiones en la construcción del modelo de los modelos. Esperan entonces romper con su propia posición de dadores de lecciones tomando un baño de estructuras, y al mismo tiempo exagerando su peso. Encontraron una escapatoria del lado de la ciencia: «Hay en esta actitud todo un aspecto masoquista de autopunición, un aspecto de: me dejé engañar, mi deber intelectual es denunciar esta trampa y denunciarme a mí mismo»[23]. Esta evolución es sintomática itinerario de un Pierre Daix, que se convirtió al estructuralismo en 1968, como hemos visto, y publica una obra a mayor gloria del advenimiento de la ciencia estructural en 1971: «Para la investigación estructural, hay un movimiento de las sociedades humanas que nos engloba, nos supera, y cuyo sentido hay que buscar fuera de nuestras representaciones y nuestras experiencias inmediatas»[24].

SED DE CIENCIA

Uno de los aspectos esenciales de la continuidad que vincula el 68 y el estructuralismo va a situarse por lo tanto en la exigencia científica de

---

[22] Marcel Gauchet, entrevista con el autor.
[23] Alain Touraine, entrevista con el autor.
[24] P. Daix, *Structuralisme et révolution culturelle*, cit.

los hijos de mayo. Algunos han dejado entrever una revolución de necios, de malos estudiantes, pero al contrario, los dirigentes del movimiento se encuentran en los lugares más importantes de la cultura, insatisfechos por el saber transmitido, aspiran a un cambio radical tanto del contenido como de los métodos según los cuales se enseña. La conversión al paradigma estructural, con su cientificismo, se realizó por lo tanto plenamente en este campo, incluso aunque algunos lo exageraron en nombre de la ciencia para perturbar los cursos de docentes estructuralistas considerados demasiado impregnados todavía de ideología y encerrados en la reproducción de una relación magistral con el saber. Junto al hedonismo del movimiento, existe por lo tanto toda una dimensión de deseo de rigor científico que va a asegurar un mañana feliz al estructuralismo después del 68.

A una escala más amplia que los conflictos internos del mundo universitario, lo que está en juego es la reacción de los intelectuales de Ulm y de los universitarios de letras frente a un proceso de tecnocratización que tiene tendencia a relegarlos a un papel secundario, tras los enarcas* y los ingenieros. En la sed de ciencia de los de letras hay entonces algo de la energía de la desesperación para rechazar este relevo de los tecnócratas: «Después del 68, me sorprendió la ola de racionalismo que precipitaba a masas de estudiantes a los cursos de lógica»[25]. Ya no se habla más que de epistemología, de teoría de las ciencias, que tienen un éxito tanto más sorprendente cuanto que se trata de un campo especialmente hermético. Por su parte, la lingüística es reconocida masivamente como disciplina operatoria, científica, y permite cambiar «el título poco valorado simbólicamente de gramático por... el título de lingüista»[26], gracias al movimiento de mayo de 1968 y al éxito simultáneo de un estructuralismo generalizado.

El post-68 inmediato es un período en el que la llamarada cientificista alcanza su grado paroxístico. La rama más formal de la lingüística, la semiótica, es uno de sus vectores esenciales. En 1969 se crea la revista internacional *Semiotica*, impulsada por Thomas A. Sebeok y la Universidad de Bloomington, con su secretaría en París bajo la responsabilidad de Josett Rey-Debove y Julia Kristeva. La lingüística continúa su carrera en cabeza como federadora de las ciencias humanas, ciencia piloto que suministra modelos a las demás disciplinas, lo que justifica, aunque no sea la intención de los autores, la publicación en Seuil de un *Diccionario de las ciencias del lenguaje* en 1972, realizado

---

* Neologismo formado por las iniciales de la École Nationale d'Administration (ENA) y el sufijo-arca: antiguos alumnos de la ENA considerados detentadores del poder *[N. de la T.]*.

[25] H. LE BRAS, *Le Débat* (mayo-agosto 1988), p. 63.

[26] J.-C. CHEVALIER y P. ENCREVÉ, *Langue Française* (septiembre 1984), p. 101.

por Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov. Esta necesidad general de rigor reafirma el número y la fuerza de las pasarelas entre las diversas disciplinas, y asegura el éxito de la interdisciplinariedad alrededor de un modelo, dando a éste un poder de atracción máximo.

Así, Jean-David Nasio, analista argentino de obediencia kleiniana, se convierte en 1969 al lacanismo. Trabaja en la traducción española de los *Escritos*, y con ocasión de esto se reúne frecuentemente con Lacan, cuyas tesis adopta a partir de posiciones althusserianas: «Yo era marxista-leninista, militante político, y al leer a Althusser quise criticar a Melanie Klein a partir de Althusser»[27]. La socialización o democratización de la enseñanza de las ciencias humanas, su implantación masiva y su poder ideológico aseguran por lo tanto el éxito del paradigma estructuralista. Éste aporta en efecto la garantía de una cientificidad necesaria para imponerse en el campo universitario, donde hay que conquistar las posiciones para transformar el éxito en las revistas, los medios, el público intelectual, en implantación institucional.

La nueva arquitectura de los saberes presupone por lo tanto este entusiasmo colectivo por la ciencia. Esta necesidad de rigor es muy fuerte en la joven generación que abandona el instituto hacia las clases preparatorias y la universidad justo después del 68. Marc Abélès, que se convertirá en antropólogo formado en la escuela de Lévi-Strauss, encuentra entonces en Maurice Godelier la elaboración de una vía científica que colma su necesidad de rigor, no sin relaciones con las consideraciones políticas resultantes de una decepción ente los hombres y las fuerzas políticas existentes: «Se decía: no son nadie, y en estos trabajos teóricos quizá se buscaba, tras su rigor, reaccionar contra la atonía de los politicastros, partiendo de un marco teórico duro»[28].

Están también los que experimentan la necesidad de abandonar los caminos bien trazados de los jardines a la francesa del saber tradicional, incluso renovados, para intentar la aventura científica en nuevos campos. Es el caso de Marc Vernet, estudiante de letras modernas, que se integra en el ENSET en 1968-1969: «Me gusta el cine y comienzo a leer a Christian Metz. Elijo la cientificidad, y me digo que es la semiótica la que lo va a explicar todo: me lanzo a ella»[29]. Marc Vernet no va a terminar su carrera en el ENSET, a pesar de los excelentes profesores que, a la vez que preparan para el concurso, integran los logros de la lingüística: Pierre Kuentz, Antoine Culioli... «Yo me decía: las letras están completamente anticuadas. [...] Tenía la impresión de estar sobre la ola que iba a sumergirlo todo»[30]. Pasa entonces a la EPHE para hacer una tesis

---

[27] Jean-David Nasio, entrevista con el autor.
[28] Marc Abélès, entrevista con el autor.
[29] Marc Vernet, entrevista con el autor.
[30] *Ibid.*

con Christian Metz sobre «Los fenómenos de suspensión del sentido en las películas policíacas americanas de los años cuarenta», sobre el suspense, por lo tanto. Esta elección le lleva a descubrir todo el campo de investigaciones estructuralistas en las distintas disciplinas. Cuando Marc Vernet decide dedicarse a la semiología del cine, no conoce todavía la obra de Lévi-Strauss. Un amigo, Daniel Percheron, le aconseja la lectura de la obra del antropólogo, que descubre con pasión, pero que en un primer momento no tiene repercusión sobre su propio trabajo; hasta el momento en que se plantea la cuestión de qué es un personaje, que se acostumbra a oponer al narrador desde el punto de vista estructural. Marc Vernet descubre la ruptura en el texto de Lévi-Strauss «La estructura y la forma», en el que critica a Vladimir Propp proponiendo un tratamiento de los personajes a partir de sus atributos y no a partir de sus funciones: «Lo que me fascina es la capacidad de Lévi-Strauss para reducir a estructuras conjuntos de textos que son plurales»[31]. Una aproximación semejante puede permitir captar científicamente la impresión puramente intuitiva de que todas las películas concebidas en los Estados Unidos en los años cuarenta se parecen. Evidentemente, el trabajo de los lingüistas entra en el horizonte teórico de Marc Vernet: a partir de su tratamiento de la posición del personaje en el relato cinematográfico, descubre la reflexión de Pierre Hamon sobre el personaje en literatura[32]. En la caja de herramientas de la semiología del cine, hay que contar también con Lacan, tanto más cuanto que en estos años setenta el maestro, Christian Metz, experimenta una inflexión de su trabajo hacia las relaciones cine/psicoanálisis. Marc Vernet lee por lo tanto a Lacan y su atención se centra sobre todo en «Du regard comme objeta»[33], «porque se trata de visión, de fetichismo y de voyeurismo»[34]. Toda una investigación impulsada por el deseo de rigor científico basa entonces el éxito del estructuralismo tras el 68.

CURAR LAS HERIDAS DEL FRACASO

Hay otra dimensión que permite comprender el entusiasmo por el discurso analítico, la forma de «psicoanalismo» –como la calificó de forma crítica Robert Castel– en boga en este periodo posterior a 1968, y que asegura una audiencia creciente a Lacan. Es verdad que éste va a ser abucheado por el movimiento de mayo, especialmente cuando aparece

---

[31] *Ibid.*

[32] PH. HAMON, «Pour un statut sémiologique du personnage», *Littérature* 6 (mayo 1972).

[33] J. LACAN, «Du regard comme objet a», en *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-1964)*, Le Seuil, 1973.

[34] Marc Vernet, entrevista con el autor.

en el campo de Vincennes. Pero si bien se protesta contra el que, al estilo de De Gaulle, encarna al padre cuyo aburguesamiento se denuncia, es también el padre-recurso, el padre-auxilio en el período de reflujo del movimiento. Cuando la movilización llega al estiaje, cuando el curso del tiempo vuelve a su cauce tras la crecida, Lacan es quien puede curar las heridas del fracaso, de las ilusiones perdidas de una total ruptura con el viejo mundo. A falta de poder cambiar el mundo, todavía es posible cambiarse a uno mismo. Y son muchos los que, como Roland Castro, veterano del Movimiento del 22 de marzo, desfilan por el diván de Lacan para comprender las dificultades inherentes a la transgresión de la Ley, y las ilusiones propias de la idea de revolución (volver al mismo punto, en sentido etimológico): «Los que vinieron a analizarse tras el 68 lo vivieron como una rueda de repuesto en un momento en que el maoísmo declinaba: Roland Castro, Catherine Clément, Jacques-Alain Miller...»[35].

La estructura triunfa sobre el acontecimiento cuando éste se repliega y se ve recapturado por lo viejo. El fracaso se experimenta como la expresión de la fuerza inexpugnable de la estructura, y la opción estructuralista se ve por lo tanto doblemente alimentada por la explosión de mayo y por su «fracaso», al menos como ruptura global y radical. Lacan encarna entonces el recurso, avisa del momento de la revolución imposible. Y en mayo de 1970, puede oponer una resistencia obstinada a sus fieles de la Izquierda Proletaria cuando, necesitados de llenar sus arcas, de lo que se ocupa Roland Castro, envían una delegación que argumenta sin éxito cuatro horas en la consulta de Lacan para oír cómo les contesta: «¿Por qué os iba a dar mi pasta? La revolución soy yo»[36].

TRIUNFO DEL ULTRAESTRUCTURALISMO

El efecto de mayo del 68 sobre el estructuralismo es por lo tanto contradictorio: lo antiguo y lo nuevo se mezclan, racionalismo cientificista y antirracionalismo están unidos, incluso en el pensamiento de los propios autores. En todo caso, el acontecimiento-68 no dejó de tener efectos en el plano teórico; si bien no habría sido el desencadenante de una extinción del estructuralismo ni de su triunfo, mayo del 68 habría desplazado las líneas, acelerado las evoluciones en curso desde 1966-1967.

Lo que mayo va a favorecer sobre todo es el éxito de lo que se ha denominado ultraestructuralismo: retoma lo esencial de las orientacio-

[35] Jean Clavreul, entrevista con el autor.

[36] J. LACAN, citado por PH. HAMON y P. ROTMAN, *Génération, II*, Le Seuil, 1988, p. 182.

nes estructuralistas para abrirlas hacia la pluralización, hacia conceptos indeterminados, «nómadas», que se convierten en las categorías de pensamiento dominantes después de mayo. Todo lo que acosaba al estructuralismo desde el interior antes del 68 para asegurarse su superación, ya sea el generativismo, las teorías de la enunciación, la intertextualidad, la crítica del logocentrismo: es el triunfo de todo lo que asegura Mayo del 68 al acelerar el proceso de desbordamiento, y que Manfred Frank llama el «neoestructuralismo».

Todas las categorías globalizadoras son sometidas a una crítica deconstructora, son sistemáticamente pluralizadas. Se vuelve a poner en tela de juicio la idea de causalidad, sustituyéndola por la de periferia y de esquemas de relaciones de múltiples ramificaciones sin centro organizador. El estructuralismo del primer periodo ya había atacado la noción de causalidad, ya había privilegiado un pensamiento de la relación; el ultraestructuralismo acentúa esta ruptura, la continúa y la desvía al bascular cada vez más del lado del deseo contra la norma, de lo múltiple contra el Uno, del significante contra el significado, del Otro contra el Igual, de las diferencias contra lo Universal.

Mayo del 68 sobre todo hace estallar la noción de cierre de la estructura. El cerrojo salta, y el punto se transforma entonces en nudo: «La estructura de los neoestructuralistas ya no conoce límites asignables, es abierta, susceptible de infinitas transformaciones»[37]. El estructuralismo de después del 68 va a encontrar esta apertura/pluralización sobre todo del lado de una historización, no en el sentido de una vuelta a un sentido de la historia, a una filosofía de la historia, sino en el sentido de su deconstrucción nietzscheo-heideggeriana: el estructuralismo, alcanzado por la historia, la reencuentra para deconstruirla.

A más largo plazo, todos los gérmenes que trabajan en el interior del estructuralismo y cuya eclosión permite el 68 van a representar otras tantas fuerzas desestabilizadoras del propio paradigma estructural, van a asegurar su declive inexorable durante los años setenta. El generativismo, la consideración de la enunciación, la intertextualidad, el deconstruccionismo... aseguran a la vez la adaptación necesaria del estructuralismo y su disolución, su propia desaparición.

Otro factor, más... estructural, va a actuar paradójicamente en el mismo sentido: es el triunfo institucional de los estructuralistas, que cercan en masa la universidad a partir de 1968.

---

[37] M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, cit., p. 28.

13

LA INSTITUCIONALIZACIÓN: LA CONQUISTA DE LA UNIVERSIDAD

Los estructuralistas eran en su mayoría marginales hasta 1968. La protesta estudiantil de mayo, la modernización de la universidad, el estallido de la Sorbona van a permitirles realizar la deseada penetración en un mundo universitario en el que hacen su entrada masiva. Es por último la conquista de la capital y la implantación espectacular, por el número de cátedras creadas para los jóvenes profesores de la nueva generación, así como por la creación de numerosos departamentos de enseñanza consagrados a un saber estructuralizado.

Si bien hay ambigüedad sobre las consecuencias del acontecimiento-68 en el plano teórico, no es el caso en el plano institucional: el estructuralismo es el gran beneficiario del movimiento de protesta. El desarrollo de las tesis estructuralistas por círculos concéntricos habría eliminado, a favor de una «revolución», la resistencia de la Sorbona, a falta de poder transformarla mediante reformas progresivas. El fenómeno más espectacular es evidentemente la creación en las universidades de departamentos de lingüística general que no existían hasta ese momento. Sin duda ya había lingüistas, pero, confinados en el interior de departamentos de lengua, no tenían existencia autónoma. Poco numerosos, servían como auxiliares en la adquisición de lenguas extranjeras o de gramática francesa.

En el ministerio, justo después de mayo del 68, se forma una comisión para redefinir los nuevos planes de la licenciatura de letras, en cuarenta y ocho horas. Allí se reúnen una decena de profesores, entre ellos Jean Dubois, André Martinet, Algirdas-Julien Greimas. André Martinet quería que se estableciesen unidades de valor de lingüística general*, y

* Unidad de valor: unidad de enseñanza universitaria correspondiente a un diploma, expresada por la unidad de tiempo consagrada a un tema en un campo determinado y sancionada por el control de los conocimientos *[N. de la T.]*.

Jean Dubois era más partidario de unidades de valor de lingüística francesa: «Estaba sentado al lado de la secretaria que levantaba acta, era bastante confuso. Se escribían las propuestas en el encerado. [...] La secretaria me pregunta qué pone. Yo digo: "Lingüística francesa". Así salió hacia el ministerio y el decreto fue aprobado»[1]. En la Sorbona, André Martinet recibe, gracias al 68, el refuerzo de jóvenes ayudantes que, como Louis-Jean Calvet, son nombrados a partir de 1969.

La toma del poder en Nanterre

En Nanterre, donde se encuentran ya Jean Dubois y Bernard Pottier, la creación de un departamento de lingüística se hace por la fuerza: «En el 68 en Nanterre, con los ayudantes que tenía, nos separamos de los de literatura, *manu militari*. Los expulsamos de la secretaría y los derrotamos»[2]. El movimiento de mayo permite a jóvenes profesores hacer una carrera quemando todas las etapas. La necesidad de reclutamiento provoca un rejuvenecimiento espectacular de los cuerpos docentes y abre las perspectivas de modernización más audaces. La lingüista Claudine Normand, profesora de instituto en 1968, es requerida después de mayo por Louis Guilbert, que le propone un puesto de ayudante en la Universidad de Rouen, y no le da más que veinticuatro horas de reflexión para aceptar: «Al año siguiente, me encontraba en Nanterre a partir de octubre de 1969»[3]. El departamento de lingüística está animado por miembros del PCF, aunque está abierto a todas las corrientes de la lingüística según los deseos de Jean Dubois, que nunca fue sectario, y por lo tanto no limitó el reclutamiento a los comunistas. Lo que caracteriza sobre todo a este departamento de lingüística de Nanterre son sus enormes dimensiones: en 1969, tiene ya veintidós titulares (más tarde tendrá veintisiete).

El trabajo de los de Nanterre se orienta sobre todo hacia una sociolingüística basada en el análisis del discurso, en la lexicología. Las investigaciones de Jean Dubois, de Jean-Baptiste Marcellesi, de Denise Maldidier, de Françoise Gadet... permiten así poner los jalones de investigaciones interdisciplinarias, y realizar trabajos en común con algunos historiadores de Nanterre como Régine Robin o Antoine Prost. Esta orientación lexicológica proseguía en parte una orientación crítica de la ideología dominante, y su horizonte era por lo tanto a la vez teórico y político. En la filiación del estructuralismo, estos lingüistas buscaban,

[1] Jean Dubois, entrevista con el autor.
[2] *Ibid.*
[3] Claudine Normand, entrevista con el autor.

sin embargo, una conexión entre el lenguaje y lo social, ausente en el saussurismo clásico, estableciendo relaciones de causa-efecto entre ambos niveles. Este trabajo crítico se aplica a la ideología presente en el discurso histórico y político; se inspira en lo esencial en el método distributivo de Harris, pero también en una tradición más francesa, la lexicología. Es la tesis de Jean-Baptiste Marcellesi sobre *Le Congrès de Tours*[4] la que va a servir de modelo para numerosos estudios de caso. En esta obra, Marcellesi había comparado el discurso de la mayoría favorable a la adhesión a las veintiuna condiciones de la Internacional comunista, y el de la minoría que deseaba, con Léon Blum, mantener la vieja casa. Concluyó que todavía no había en 1920 un desfase sociolingüístico perceptible entre las dos corrientes, excepto en el nivel del contenido.

Justo antes del movimiento de mayo, en abril de 1968, se había celebrado un coloquio de lexicología política en Saint-Cloud, durante el cual Annie Kriegel había analizado el vocabulario «unitario» de los comunistas durante el frente Popular. Denise Maldidier había realizado el estudio, a partir de seis diarios, del vocabulario político durante la guerra de Argelia. Antoine Prost comparaba el vocabulario de las familias políticas en Francia a fines del siglo XIX, durante las elecciones de 1881. Todo este obrador lexicológico va a desarrollarse alrededor de Nanterre después de 1968, y permite la publicación en 1971 de un número de *Langue Française* consagrado a «Lingüística y sociedad»[5], y de *Langages* dedicado al estudio del «discurso político»[6].

Esta perspectiva permite considerar el distingo entre enunciado (el contenido del discurso) y enunciación (los elementos que pertenecen al código de la lengua y cuyo sentido depende de él) definido por Jean Dubois y Uriel Weinreich a partir de cuatro conceptos: distancia del sujeto respecto a su enunciado, modalización (marca que el sujeto da a su enunciado), tensión (que define la relación entre el sujeto y su interlocutor), y por último transparencia/opacidad del discurso. Sobre esta base, Lucile Courdesses procede al análisis comparado de los discursos de Léon Blum y Maurice Thorez en mayo de 1936[7]. Percibe en ellos una oposición marcada entre un discurso didáctico, distanciado, en el que la enunciación apenas está marcada (el de Maurice Thorez, que se expresa en nombre de un grupo homogéneo, el de los comunistas en el que los estados de ánimo individuales no existen), y el de Léon Blum, que hace referencia a los actantes y contiene una tensión máxima hacia un fin político concreto. Acerca de otro período, el de la Revolución fran-

---

[4] J.-B. MARCELLESI, *Le Congrès de Tours*, Le Pavillon/Roger Maria éditeur, 1971.
[5] *Langue Française* 9 (febrero1971), «Linguistique et société».
[6] *Langages* 23 (septiembre 1971), «Le discours politique».
[7] L. COURDESSES, *Langue Française* 9 (febrero 1971), «Linguistique et société».

cesa, la historiadora Régine Robin y el lingüista Denis Slakta toman como objeto de estudio los «pliegos de quejas» de 1789[8]: por un lado, la historia social, la de la tesis de Régine Robin sobre la bailía de Semur-en-Auxois, es requerida para colaborar con la lingüística; por otro, la pragmática penetra en el trabajo lingüístico cuando Denis Slakta se pregunta sobre la potencialidad ilocutiva[9] del acto de pedir. Françoise Gadet se pregunta por su parte acerca de las variaciones sociales de la lengua[10].

Estos análisis del discurso no se detienen en los estudios cuantitativos léxicos sobre la frecuencia de uso de las palabras; buscan establecer una relación entre los comportamientos y sus manifestaciones verbales. Así sucede en el análisis del discurso político de la guerra de Argelia realizado por Denise Maldidier[11]. Esta perspectiva permite adaptar el método estructuralista al alto grado de conciencia política de estos años setenta, y a veces logra resultados: cuando Antoine Prost analiza las declaraciones de candidatura a las elecciones de los años 1880 para deducir que los candidatos de izquierda hablan como los candidatos de derecha dentro de las circunscripciones de derecha, pero a veces también en las circunscripciones de izquierda[12]. Pero con demasiada frecuencia las conclusiones obtenidas de estos estudios lexicológicos son decepcionantes, y después de largos exámenes cualitativos y cuantitativos, no consiguen más que verificar las intuiciones iniciales del investigador.

El estallido de la Sorbona

La lingüística estructural hace también su entrada masiva en una nueva Universidad, producto de mayo del 68, que es París-VII (Jussieu), creada en 1970, con vocación científica e interdisciplinar. La mayoría de los de letras que se peleaban con los mandarines de la Sorbona, y que no participaron en la experiencia de Vincennes, llegan a dar clase a París-VII para sustituir la crítica lansoniana por la crítica estructuralista. Son sobre todo jóvenes ayudantes de unos treinta años, pero

[8] R. Robin y D. Slakta, *ibid.*

[9] Diferenciación introducida por J. L. Austin en su definición de los actos de habla que están formados por el acto locutivo (combinación de sonidos), el acto ilocutivo (es decir, el acto que representa la enunciación de la frase) y el acto perlocutivo (los fines más lejanos de la enunciación).

[10] F. Gadet, *ibid.*

[11] D. Maldidier, *Langages* 23 (septiembre 1971).

[12] A. Prost, *Vocabulaire des proclamations électorales de 1881, 1885 et 1889*, PUF, 1974.

también especialistas más asentados como Antoine Culioli, que elige esta universidad abierta a las ciencias exactas para crear un departamento de lingüística.

La vocación pluridisciplinar de París-VII reaparece en el departamento llamado «Historia, geografía, ciencias de la sociedad»: «¿Venía esto del estructuralismo? Sí, puesto que lo que seducía del estructuralismo y de la obra de Lévi-Strauss era esa fantástica posibilidad de ir de los bambara a Chomsky, a las matemáticas, a la etnología...»[13]. Existía el deseo de volver a discutir las fronteras disciplinares para que coincidiesen en un mismo proyecto de enseñanza especialistas de disciplinas diferentes, especialmente sociólogos como Pierre Ansart o Henri Moniot, e historiadores como Michelle Perrot o Jean Chesneaux. La disposición mental de este equipo no es, sin embargo, adoptar las orientaciones teóricas del estructuralismo, excepto en lo que ha supuesto como voluntad de superar las separaciones tradicionales entre disciplinas.

Mayo del 68 permite también, aunque de forma puramente parisina y únicamente en algunos lugares limitados, la penetración del psicoanálisis en la universidad en relación con otras ciencias sociales. Más allá de las querellas entre escuelas, es el punto final de la participación activa de la corriente lacaniana en el estructuralismo de los años sesenta, junto a los especialistas en literatura, los antropólogos, los filósofos. Hasta entonces, el psicoanálisis se enseñaba en las facultades de letras, so capa de una enseñanza de psicología, siguiendo la vía trazada por Daniel Lagache, que ocupaba la cátedra de psicología creada para él en la Sorbona en 1955[14]. Hubo sin duda algunos francotiradores como Didier Anzieu en Nanterre, o Juliette Favez-Boutonier en Censier, que instaló allí su laboratorio de psicología clínica en 1966; pero la situación de esta última era muy precaria, sin ningún curso autónomo: «O la clínica es psicológica y debe desaparecer, o es médica y debe ser vinculada a la medicina»[15]. Sin embargo, ella consiguió crear un enclave agrupando a su alrededor a cuatro ayudantes: Claude Prévost, Jacques Gagey, Pierre Fédida y Anne-Marie Rocheblave. Comenzó a admitir las matrículas de los estudiantes a pesar de la ausencia de garantías concedidas a esta formación de psicología clínica. Gracias a la protesta de mayo, a partir de este núcleo y de otro grupo se constituye una UER de ciencias humanas clínicas en Censier, que se vincula a París-VII.

Hay otros proyectos, entre ellos el de una «universidad experimental» centrada en las matemáticas y las ciencias humanas, que proviene del lingüista Antoine Culioli y del psicoanalista Jean Laplanche: «La

---

13 Pierre Ansart, entrevista con el autor.

14 É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, cit., p. 552.

15 *Ibid.*, p. 553.

idea era una vuelta a las ciencias fundamentales. [...] Más que encontrar puntos de anclaje en la eterna psicología, los buscábamos en una facultad experimental»[16]. Este proyecto no llegará a buen fin, y Jean Laplanche participará en la UER de ciencias humanas clínicas, que pronto va a tener varios cientos de estudiantes. Algo más tarde, en 1969-1970, crea un laboratorio de psicoanálisis y de psicopatología, esta vez orientado exclusivamente hacia el comentario de la obra de Freud.

Esta penetración en el centro de una universidad de letras, en Censier, fue posible sólo gracias al desplazamiento de la posición del psicoanálisis realizado por Lacan, gracias a su desmedicalización y a los puntos de unión encontrados del lado de la lingüística. El movimiento de mayo permitiría luego la realización institucional de semejante desplazamiento, ilustrado de forma espectacular por la creación del departamento de psicoanálisis de la Universidad de Vincennes, que analizaremos ampliamente en el capítulo siguiente.

A LA CONQUISTA DEL COLLÈGE DE FRANCE... Y DE AMÉRICA

El otro signo de la institucionalización del estructuralismo es el éxito conseguido por Michel Foucault contra Paul Ricœur en un duelo que les enfrentó para entrar en el Collège de France a fines de 1969. El proyecto de una candidatura de Foucault se remonta al éxito de *Las palabras y las cosas*, y fue activamente impulsado por Jean Hyppolite, que comienza a reunir los apoyos de Foucault: Georges Dumézil, Jules Vuillemin, Fernand Braudel. Pero la muerte de Jean Hyppolite el 27 de octubre de 1968 suspende el proyecto, retomado por Jules Vuillemin puesto que hay que cubrir una cátedra vacante[17]. A la cátedra de filosofía se presentan tres candidatos: Paul Ricœur, Yvon Belaval y Michel Foucault. Éste propone denominar a la cátedra que podría ocupar como «Historia de los sistemas de pensamiento», y presenta así el programa: «Entre las ciencias ya constituidas (entre ellas la historia) y los fenómenos de opinión (que los historiadores saben tratar), habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento», para «volver a interrogar al conocimiento, sus condiciones y el estatuto del sujeto que conoce»[18].

Además de este proyecto, los profesores del Collège de France tienen la posibilidad de elegir una cátedra de filosofía de la acción destinada a Paul Ricœur, o una cátedra de historia del pensamiento racional

---

[16] Jean Laplanche, entrevista con el autor.

[17] Informaciones tomadas de D. ÉRIBON, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989, pp. 227-231 [ed. cast.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992].

[18] M. FOUCAULT, *Titres et travaux*, folleto editado para la candidatura al Collège de France, 1969, p. 9.

destinada a Yvon Belaval. De 46 votos, el proyecto de Foucault obtiene 25 en segunda vuelta contra 10 de Ricœur y 9 de Belaval[19]. La entrada de Foucault el 2 de diciembre de 1970 en el seno de esta institución canónica de ritual intangible, de un Foucault herético que todavía huele al azufre de las granadas lacrimógenas del campus de Vincennes, no es concebible más que si se resitúa el trabajo de Foucault en el interior de la órbita estructuralista: le permite unirse a Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss en la legitimación y la consagración del pensamiento estructural.

El banquete de los cuatro mosqueteros podría, por otra parte, desarrollarse en el Collège de France, con la excepción de Jacques Lacan. En 1975, Roland Barthes acompaña a Foucault –y gracias a él– en la consagración suprema, después de su elección para la venerable institución. Es Foucault quien va a defender su candidatura. Ésta provoca algunas reticencias sobre el carácter demasiado mundano del postulante: «Esas voces, esas pocas voces que se oyen y se escuchan actualmente algo más allá de la universidad, ¿creéis que no forman parte de nuestra historia de hoy?; ¿y que no van a formar parte de las nuestras?»[20]. Michel Foucault impone su decisión y Roland Barthes pertenece ahora a la misma institución que él, Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Émile Benveniste y muy pronto Pierre Bourdieu. El Collège de France consagra así al estructuralismo como momento intenso y fecundo del pensamiento francés.

Estos éxitos logrados por los estructuralistas a finales de los años sesenta son tales que fascinan al otro lado del Atlántico. Un profesor de Berkeley, Bertrand Augst, muy francófilo, quiere que los americanos se beneficien de esta efervescencia intelectual; crea en el corazón de París, en el Odéon, un centro de formación para estudiantes americanos reclutados para pasar el curso universitario en París. A partir de comienzos de los años setenta, este centro permite a unos treinta estudiantes americanos de California y luego del conjunto de los Estados Unidos, venir a familiarizarse con la semiología estructural. Especializado en un principio en semiología del cine, el centro del Odéon diversificará sus actividades abriéndose al conjunto de las ciencias sociales; Michel Marie servía de enlace en París para que estos estudiantes americanos se conviertan en los embajadores de los nuevos métodos en los Estados Unidos.

En el continente americano, la obra de Foucault conoce una amplísima difusión, especialmente en la costa Oeste, en California. En cuanto a Derrida, ya había conquistado a los americanos con su intervención en 1966 con ocasión de un simposio organizado por la Universidad Johns

---

[19] D. Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 232.
[20] M. Foucault, texto inédito citado por D. Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 104.

Hopkins de Baltimore, «Structure, sign and play in the discourse of the human sciences». Su obra se difunde entonces, hasta el punto de que cada año, a partir de 1973, acude a un seminario en la Universidad de Yale, ante un auditorio excepcionalmente numeroso.

Los perversos efectos del éxito

El estructuralismo que se instala en las instituciones prosigue así su conquista de los medios. En este ámbito consigue también la consagración cuando Roger-Pol Droit se convierte en el responsable de la sección de ciencias humanas en el Monde des livres, en 1972. Althussero-lacaniano, se hace eco de los distintos avances de un estructuralismo cada vez más fragmentado en estos años setenta, pero que sigue siendo el pensamiento fuerte del momento: «Llegué en un momento en que el reino estructuralista estaba en plenitud de sus fuerzas»[21]. Abandonará esta responsabilidad en 1977, en un momento en que la ola estructuralista refluye por todas partes, antes de retomar este cargo a fines de los años ochenta. «Todo acaba alrededor de 1975 con la clericatura y la caricatura de un mundo agotado»[22].

La fuerza institucional del estructuralismo después de 1968 tuvo en efecto como molesta consecuencia, según Alain Touraine, vaciar al 68 de su contenido, de su vida, al acentuar el corte entre el mundo universitario y el mundo social. «El discurso-68 se apodera de la universidad, mientras que la experiencia-68, expulsada de la universidad, se encuentra entre las mujeres, los trabajadores inmigrantes, los homosexuales, que son los que cambian la sociedad»[23].

Este cierre y esta expulsión de la experiencia vivida corresponden perfectamente, por otra parte, a los principios estructuralistas, que invitan a un corte epistemológico, teórico, científico con el objeto de estudio, y permiten así la teorización de lo que se está desarrollando. De ahí el fuerte repliegue del mundo universitario sobre sí mismo, tras el fracaso de sus tentativas de conexión con el mundo social.

Sin embargo, hay conquistas sociales en el activo del estructuralismo, especialmente en su versión psicoanalítica, como subraya el psicoanalista (freudiano) Gérard Mendel: «El éxito de Lacan correspondió a un momento donde había todo un proletariado intelectual (trabajadores sociales, educadores...) para el cual la vía noble del psicoanálisis se había cerrado»[24]. La orientación seguida por Lacan permite abrir amplia-

---

[21] Roger-Pol Droit, entrevista con el autor.
[22] Alain Touraine, entrevista con el autor.
[23] *Ibid.*
[24] Gérard Mendel, entrevista con el autor.

mente la profesión de analista fuera del cursus médico clásico, y nuevas capas sociales pueden precipitarse por la brecha, especialmente gracias a la multiplicación de los institutos médico-pedagógicos. Esta extensión permite una socialización más amplia del psicoanálisis, y esta democratización fue indiscutiblemente acelerada por el 68.

Pero al mismo tiempo que el estructuralismo conquista el poder, se institucionaliza gracias a la protesta del 68, se banaliza y pierde su fuerza crítica corrosiva. También se puede entrever tras este triunfo el signo de la fragmentación futura, durante la cual cada uno, dentro de su disciplina, va a redibujar una lógica específica, puesto que ya no hay una lucha común que llevar, adversario claro, blanco visible. La fase militante se cierra con el triunfo institucional, que abre el período de fragmentación y disolución, que analizaremos en detalle seguidamente.

Nada testimonia mejor esta evolución que la fulgurante historia de la Universidad de Vincennes.

14

VINCENNES LA ESTRUCTURALISTA

En pleno bosque de Vincennes, al lado de un campo de tiro, el Ministerio de Defensa cede temporalmente a la ciudad de París un terreno para construir a toda prisa una universidad experimental, abierta a comienzos del curso universitario 1968-1969. Esta universidad nueva, París-VIII, debe ser la antisorbona, un auténtico concentrado de modernidad; su vocación es abrir perspectivas originales de investigación, salir de los caminos trillados. La Universidad de Vincennes hace de la pluridisciplinariedad su religión, rechaza de entrada las carreras tradicionales de preparación para las oposiciones nacionales para permitir la expansión de sus capacidades de investigación. La lección magistral, con algunas excepciones, está proscrita, y la palabra debe circular en los pequeños grupos de las «unidades de valor» que trabajan en pequeñas aulas. El academicismo y la tradición sorbonense deben quedarse en la puerta de esta universidad que quiere ser decididamente contemporánea, moderna, abierta a las tecnologías más sofisticadas y a los métodos más científicos de las ciencias humanas para asegurar la renovación de las antiguas humanidades.

Puesto que la modernización se identifica con el estructuralismo, Vincennes será estructuralista. Simboliza incluso el triunfo institucional de esta corriente de pensamiento hasta entonces marginal, que hace aquí su entrada por la puerta grande en una universidad parisina. El equipamiento interno de la facultad es fabuloso, es una auténtica joya de la corona de un régimen gaullista desgastado que se regala un juguete, un escaparate: moqueta por todas partes, cada aula está equipada con su televisor de circuito cerrado, la decoración es de Knoll, todo ello en un marco de verdor, sin los ruidos de la ciudad, turbado solamente por los disparos lejanos de la instrucción de los reclutas.

Los más contestatarios del movimiento de mayo encontraron refugio en Vincennes. Hay muchos maoístas, con la enfermedad de los guardias rojos, que tienen tendencia a considerar este microcosmos como el centro del mundo o a limitar el mundo al territorio de la universidad. Las fuerzas vivas de la protesta del 68 se dan cita allí, atrapados en esta universidad cerrada, acolchada, donde la agitación puede extenderse al abrigo de la sociedad, en total libertad, puesto que sus ecos llegan debilitados a sus destinatarios, muy felices por haber circunscrito el mal en un bosque que actúa como cordón sanitario. Sin embargo, toda una generación pasó por allí para adquirir las armas de la crítica, y el poder acabará por exorcizar el peligro de esta hoguera arrasándolo todo a golpe de excavadora para reinstalar París-VIII en la llana Saint-Denis. Muy pronto, por otra parte, el proyecto de modernización y de facultad-escaparate se quedará sin herederos, y el poder deja a Vincennes asfixiándose por la penuria y sobreviviendo en los límites de la mendicidad. Privado de medios materiales suficientes, objeto de deterioros cotidianos, enfrentándose a un flujo de matrícula que excede ampliamente su capacidad[1], el Centro de Vincennes, cuyos falsos techos son rápidamente arrancados por los estudiantes buscando si la policía había puesto micrófonos, se convertirá enseguida en un solar. Pero siempre va a estar animado por el deseo de todos sus miembros de proseguir la experiencia, celosamente dedicados a preservar las libertades conquistadas, la calidad de los intercambios, y esa palabra liberada que es un logro fundamental de mayo. Tras el escaparate, tras la agitación de los atareados militantes, por un lado, y del hedonismo ostentoso de los demás, están los trabajos y los días, la labor subterránea que quiere ser la más moderna, la más moderna de todas las universidades de letras del Hexágono, y con proyección internacional. Si bien París no es Francia, Vincennes podría ser el mundo.

¿Harvard en París?

Expresión de la modernidad, del pensamiento epistemológico o estructuralista, tres calvos charlan en el campus de Vincennes, encontrando un placer perverso en pasearse alrededor del estanque central ante la mirada estupefacta de los estudiantes: el filósofo Michel Foucault, el lingüista Jean-Claude Chevalier y el especialista en literatura Pierre Kuentz, que tienen en común tener un cráneo perfectamente liso. Encarnan además, junto con otros, el éxito del estructuralismo, el fin de un

---

1 Creado para 7.500 estudiantes con una superficie prevista de 30.000 m², el Centro acoge a 8.200 en 1969-70, en 16.000 m² (es decir, 2 m² por estudiante).

largo combate que, gracias a las barricadas, desemboca en la realización de un sueño imposible: una universidad de letras reconciliada con la ciencia en la que el pensamiento estructuralista se lleva la mejor parte.

El profesor escogido por el ministro de Educación Edgar Faure para convertirse en decano de Vincennes no es otro que Jean Dubois, director intelectual en Nanterre y en Larousse del programa estructuralista en lingüística, y miembro del PCF, conocido por su falta de sectarismo. Si bien acepta ocuparse de la construcción de un departamento de lingüística, Jean Dubois rechaza lo demás: «Dudé durante ocho días: misión imposible. Era ante todo un hombre de orden [...]. Visité los locales, que eran espléndidos, pero desde los primeros días se habían llevado los sillones por camiones llenos...»[2]. Es el decano de la Sorbona, el especialista en inglés Raymond Las Vergnas, el que se ocupa entonces de la instalación de esta nueva universidad. En octubre de 1968, una comisión de orientación de una veintena de personalidades se reúne bajo su presidencia, entre ellos Roland Barthes, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant, Georges Canguilhem, Emmanuel Le Roy Ladurie... Inmediatamente se designa a una docena de personas para formar el núcleo que deberá encargarse del nombramiento del conjunto del cuerpo docente: profesores, directores-ayudantes y ayudantes de la facultad.

En la medida de lo posible, se va a respetar una cierta coherencia en los nombramientos, y se va a privilegiar a la corriente estructuralista. En sociología, los dos miembros del grupo de cooptantes son Jean-Claude Passeron y Robert Castel, es decir, las dos ramas del estructuralismo sociológico: bourdieusiana con Passeron y foucaultiana con Castel. Cuando el sociólogo Georges Lapassade se encuentra a Robert Castel con ocasión de una asamblea general en la Sorbona en noviembre de 1968, le participa su deseo de enseñar en Vincennes, pero la respuesta que recibe es que los sociólogos forman un equipo que necesita mantener su coherencia epistemológica: «Más tarde, Jean-Marie Vincent y Serge Mallet, ambos sociólogos, tropezaron también con una especie de "veto" del mismo departamento»[3].

En el departamento de filosofía, es Michel Foucault el que se ocupa de los nombramientos; en literatura francesa es Jean-Pierre Richard; en lingüística: Jean Dubois, Jean-Claude Chevalier y Maurice Gross. Y, gran novedad, la universidad cuenta con un departamento de psicoanálisis del que debe ocuparse el segundo de la organización lacaniana: Serge Leclaire.

---

[2] Jean Dubois, entrevista con el autor.

[3] G. Lapassade, en *L'Université ouverte: les dossiers de Vincennes*, presentado por M. Debeauvais, Presses Universitaires, informes de Grenoble, 1976, p. 219.

El gran proyecto es hacer de Vincennes un pequeño MIT, una universidad a la americana, un modelo de modernidad, un enclave de proyección internacional cuya declarada ambición es la interdisciplinariedad. De hecho, la realización está lejos del modelo, a falta de medios materiales seguros, pero sobre todo porque la inversión de los docentes en el interior de la universidad no es en absoluto la misma en Francia y los Estados Unidos: «En las universidades americanas, los profesores están siempre allí; trabajan con sus estudiantes, tienen contactos constantes entre sí, programas de investigación en común, administrativamente enmarcados»[4]. No hay nada así en Vincennes, aunque los profesores pasen allí más tiempo que en otras, puesto que la reunionitis fue la enfermedad infantil de esta universidad. Pero es sobre todo en los AG, los Comités de acción, donde los profesores más activos están presentes, y finalmente los contactos transversales entre disciplinas, entre especialistas, van a ser muy poco numerosos, a pesar de algunas tentativas. En cuanto a los intercambios con los estudiantes, sin duda escuchados en las unidades de valor, lo que es ya excepcional, se realizan sobre todo en la cafetería: «Muy pronto, ¿qué es lo que queda del modelo americano en Vincennes? El aspecto de salón, la multiplicación de oyentes por libre, gente que se pasea por las UV (unidades de valor), muy pocos lazos. Realmente no se aplicó el modelo americano»[5].

Este aspecto diletante se mide por el número de estudiantes que llegan a Vincennes abandonando su universidad de origen, insatisfechos con el saber que se les había impartido. Llegan bulímicos a este universo de ensueño, donde pueden pasar de un departamento a otro sin atravesar tabiques: «Después de 1968, me matriculé en Vincennes. La ventaja era cursar lo que quería. Asistí a los cursos de Ruwet durante tres meses, y me fui. Seguí entonces las clases de Deleuze, Todorov. [...] Me quedé en letras donde tenía profesores excelentes como Pierre Kuentz, marcados por la aventura estructuralista. Era una bocanada de aire fresco. El curso de Deleuze era paradisíaco, iba también al departamento de psicoanálisis. ¡Era un amanecer!»[6].

Para otros, los estudiantes que trabajan, los no graduados de Vincennes, se trata de forma más prosaica de la posibilidad de una carrera universitaria nocturna puesto que la facultad funciona hasta las 22 horas para permitirles seguir las clases. Suya es la noche. Serán la leyenda y el orgullo de esta universidad fuera de lo común, como ese repartidor que se beneficia de sus paradas en la facultad para inscribirse en el departamento de historia, hacer la carrera y conseguir la agregación[7].

---

[4] Bernard Laks, entrevista con el autor.
[5] *Ibid.*
[6] Élisabeth Roudinesco, entrevista con el autor.
[7] Caso señalado al autor por Jean Bouvier.

Si bien el modelo de Vincennes es americano, el ala más militante de Vincennes piensa sobre todo en Pekín y en los guardias rojos de la «revolución cultural». Los «maos» dominan hasta tal punto la ideología ambiente que la célula de trotskistas de la Liga Comunista, donde se encontraban algunos de los grandes divos nacionales (como Henri Weber o Michel Récanati), tomó el nombre de «célula Mao Tsé Tung» como broma.

La universidad del generativismo

La americanización es sobre todo perceptible en la ciencia piloto que es la lingüística. En este nuevo departamento se lleva a cabo la alianza entre especialistas en francés como Jean Dubois y Jean-Claude Chevalier, y la influencia americana: Nicolas Ruwet, firme partidario de la gramática generativa de Chomsky, y Maurice Gross vuelven de los Estados Unidos, del MIT, donde Maurice Gross, politécnico que habría debido convertirse en ingeniero de armamento, opta definitivamente por la lingüística, gracias a las posibilidades que ofrece la informática.

Lo que va a dominar la orientación del departamento de lingüística de Vincennes es el generativismo, aunque Maurice Gross sea más harrisiano que chomskiano. Es el modelo que se acaba de descubrir, especialmente gracias a Nicolas Ruwet, al que inmediatamente se le propone formar parte del equipo docente. Cuando entra en Vincennes, Nicolas Ruwet viene del MIT. A su vuelta en otoño de 1968, asciende en el FNRS de Bélgica, y por lo tanto sale de la precaria situación en la que se encontraba hasta entonces. Se preparaba para abandonar definitivamente París, donde ya nada lo retenía, en dirección a Bélgica, cuando una mañana de septiembre va a ver a Todorov. Él también se quejaba del momento, puesto que venía de Yale y vivía de becas, de forma precaria. Suena el teléfono: es Derrida, uno de los miembros del núcleo fundacional de Vincennes. Pregunta a Todorov si acepta dar clase en esta nueva universidad, de la que traza un cuadro idílico. Todorov responde que está interesado y Derrida lo invita a entrar en contacto con otras personas competentes para avisarlas de una reunión por la tarde en casa de Hélène Cixous, cerca de la Contrescarpe. Todorov y Ruwet se encuentran allí a Maurice Gross, que también tenía una posición institucional precaria. Politécnico reconvertido tardíamente, no había seguido un cursus de letras y no era más que profesor de conferencias asociado en la Universidad de Aix, puesto renovable cada año; como por otra parte estaba enfrentado con André Martinet, la carrera lingüística le estaba vedada en Francia, y se preparaba para hacer las maletas para Texas. También estaba en casa de Hélène Cixous Gérard Genette, presente sobre todo por su mujer. Jacques Derrida era el mediador y Hélène

Cixous presenta el proyecto de Vincennes durante una hora larga: «Nos dijimos: ¡están todos locos! Era totalmente ajeno a lo que se sabía de la universidad en general. Preguntamos si era posible un departamento de lingüística en Vincennes. Nos respondieron que evidentemente, que la lingüística era el motor de todo...»[8].

Es entonces Jean Dubois el que se ocupa del montaje de este departamento de lingüística, que permite a Nicolas Ruwet convertirse en profesor de primera clase asociado. La lingüística se dota de entrada en Vincennes de once plazas: «Era casi triste, puesto que no había en Francia once lingüistas que hubiéramos deseado tener»[9]. El año siguiente, el departamento obtiene una plaza suplementaria y Nicolas Ruwet solicita a un joven investigador de 24 años que había conocido en el MIT. La libertad para organizar el programa docente era total: «Hacíamos gramática generativa sobre todo, versión Gross o versión Chomsky; y con Chevalier había también historia de la gramática»[10].

La influencia de la lingüística está entonces en su cénit, y los profesores tienen numerosos estudiantes para un saber especialmente difícil y técnico: «Al principio, daba clases ante un centenar de estudiantes»[11]. Éstos están ansiosos de modernidad, y el generativismo hace el papel de último grito de la innovación científica. Es esta cientificidad la que orienta la elección de la nueva generación de sesentayochistas. Bernard Laks se encuentra en *hypo-khâgne* en el liceo Lamartine en 1968-1969; su profesor de filosofía, Jean-Toussaint Desanti, lo hace sensible a la epistemología, a las ciencias matemáticas. En letras, Lucette Finas ofrece una docencia que rompe con la institución, se desinteresa de la preparación para el concurso para estudiar a Todorov, Barthes, Foucault, Bataille. Tras las vacaciones de febrero de 1969, Lucette Finas se dirige a sus estudiantes: «El mundo ha cambiado, yo me voy. Parto hacia el único lugar interesante en este momento: Vincennes. El que me quiera que me siga. El espíritu ya no alienta aquí, voy allí donde respira»[12]. Bernard Laks sigue a Lucette Finas y llega en pleno curso universitario al campus de Vincennes, donde inicia una triple licenciatura, letras, lingüística e informática: «Al cabo de un año, me centré sobre todo en la lingüística, porque allí estaba la ciencia»[13].

Esta fascinación por la aproximación científica, por la axiomática, se conjugaba entonces muy bien con un compromiso marxista, puesto que el marxismo se vivía como la ciencia de la acción política. Una de

---

[8] Nicolas Ruwet, entrevista con el autor.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

[12] Lucette Finas, frases relatadas por Bernard Laks, entrevista con el autor.

[13] Bernard Laks, entrevista con el autor.

las orientaciones que va a caracterizar este departamento es la sociolingüística, que conoce un auge espectacular en el post-68. El especialista en este campo es Pierre Encrevé, reclutado por Maurice Gross para enseñar fonología y sociolingüística. Ayudante de Martinet, Pierre Encrevé confiesa a Gross que había reñido con él, criterio suficiente para ser contratado: «Gross le dijo: "No necesito saber si usted es un buen fonólogo o no, lo contrato"... Y es que Vincennes va a ser una máquina de guerra contra la Sorbona, Censier y Martinet»[14].

El modelo de esta sociolingüística es también americano, con los trabajos de Labov. Para Pierre Encrevé, no se trata de un subcampo de la lingüística que tendría un terreno limitado como el estudio de los dialectos o las covariantes sociales, sino de una lingüística de pleno derecho que tiene el conjunto de la lengua como objeto, y un generativismo variacionista como paradigma de estudio. Es por lo tanto una orientación diferente a la de Nanterre y la lingüística social de Marcellesi, y de muchas otras ramas de una disciplina que está en pleno desarrollo, puesto que sólo en el año 1968 se produjeron más trabajos en este campo que en los siete años precedentes; Bernard Laks distingue por lo menos catorce polos diferentes en esta rama[15].

El departamento de literatura, en principio menos «científico», se encuentra de entrada devaluado respecto a los lingüistas, pero participa plenamente al menos de la modernidad estructuralista. Está animado por los partidarios de la nueva crítica, que abordan el estudio de la literatura a partir del paradigma estructural y de las técnicas lingüísticas. Se encuentran aquí los que participaron a mediados de los años sesenta en los grandes encuentros de Estrasburgo, de Besançon... La interdisciplinariedad y la modernidad son los dos grandes senos nutricios de este nuevo departamento, animado por Henri Mitterand, Jean-Pierre Richard, Claude Duchet, Jean Levaillant, Pierre Kuentz, Jean Bellemin-Noël, Lucette Finas... Deseosos de no limitarse al campo tradicional de la literatura, los miembros de Vincennes se abren hacia una aproximación interdisciplinar, especialmente hacia los psicoanalistas y los historiadores, según los dos modelos de análisis freudiano y marxista, revisados por el estructuralismo, a los que se adhieren la mayoría de los docentes del departamento: «El campo de estos estudios no está limitado por principio a la literatura francesa, ni siquiera a la expresión "literaria"»[16].

---

[14] *Ibid.*

[15] B. Laks, «Le champ de la sociolinguistique française de 1968 à 1983», *Langue Française* 63 (septiembre 1984).

[16] *L'Université ouverte: les dossiers de Vincennes*, cit., p. 116.

FOUCAULT MONTA UN DISPOSITIVO LACANO-ALTHUSSERIANO

La noticia más espectacular es indiscutiblemente el nombramiento a la cabeza del departamento de filosofía de una de las estrellas del estructuralismo: Michel Foucault. Responsable de los nombramientos, acude en primer lugar a su amigo Gilles Deleuze, que, muy enfermo, no irá a Vincennes hasta dos años después. Michel Serres, por su parte, acepta enseguida seguir a Foucault en la aventura de Vincennes. En el otoño de 1968, Foucault se dirige a Ulm por medio de *Cahiers pour l'analyse* con un fin concreto: reclutar althussero-lacanianos para Vincennes. Así consigue convencer a la hija de Lacan, Judith Miller, a Alain Badiou, Jacques Rancière, François Regnault, Jean-François Lyotard... El tono dominante va a ser por lo tanto estructural-maoísta, aunque algunos otros nombramientos permiten no estar exclusivamente bajo la férula de los «maos»: los de Henri Weber de la Liga Comunista y de Étienne Balibar, althusseriano, pero miembro del PCF. Para permitir al conjunto funcionar sin problemas, Foucault acude a un hombre de concordia: François Châtelet, recientemente convertido a la causa estructuralista.

Foucault interviene en la formación del centro experimental más allá del departamento de filosofía. Desea sobre todo excluir a los psicólogos en beneficio de los psicoanalistas, que podrían así fundar un departamento por sí solos, disponiendo de todos los créditos y nombramientos: «No pudo evitar que el PCF impusiera un departamento de psicología, aunque, como el número de plazas era reducido, hubo un reparto en un departamento de filosofía/psicoanálisis»[17]. La idea de un departamento semejante, planteada por Foucault, viene de hecho de Jacques Derrida. Es Serge Leclaire quien se va a hacer cargo de la dirección, con el aval de Lacan. Pero ya ha estallado el enfado entre este último y Derrida, que impedirá a la otra estrella del estructuralismo, Lacan, encontrar por fin una salida institucional sólida entrando en el Centro de Vincennes: «Mientras que Foucault se hacía con el departamento de filosofía, era normal que Lacan dirigiese el departamento de psicoanálisis, lo que no quería Derrida»[18].

Si bien Lacan no está en Vincennes, el lacanismo se introduce allí masivamente, y con él el psicoanálisis hace su entrada oficial en el seno de una universidad de letras: todos los docentes son miembros de la École Freudienne de Paris (EFP), y realizan no menos de dieciséis seminarios. Nos encontramos allí con Serge Leclaire, Michèle Montrelay, François Baudry, René Tostain, Jacques Nassif, Jean Clavreul,

---

[17] Serge Leclaire, entrevista con el autor.

[18] *Ibid.*

Claude Rabant, Luce Irigaray, Claude Dumézil, Michel de Certeau y el marido de la hija de Lacan, Jacques-Alain Miller. Éste es el pulmón de la Universidad de Vincennes, y no sólo porque este departamento constituye la innovación más notable de este periodo. La Izquierda Proletaria reina de forma absoluta sobre el campus, y es la familia Miller la que asegura su dirección local: Jacques-Alain, su esposa Judith, que da clase en filosofía, y su hermano Gérard, que se ocupa de la organización política. Gérard Miller se enfrenta a la competencia encarnizada de otro movimiento maoísta, calificado de «mao-spontex» por la Liga Comunista: el comité de base para la abolición del trabajo asalariado y la prohibición de la universidad, animado por Jean-Marc Salmon, un orador sin par capaz de monopolizar el turno de palabra durante dos horas enteras captando la atención y la adhesión de todo el aula 1, y por André Glucksmann, que multiplica las intervenciones aterradoras para expulsar a los revisionistas y asimilados...

La influencia de este departamento de psicoanálisis es tal que se halla en reunión permanente. Matriculados o no, son muchos los que vienen a verlo por la belleza del espectáculo, porque cada día pasa algo nuevo: «Hubo sesiones memorables. Recuerdo un curso (¿se le puede llamar curso?) de una violencia bastante simpática, en un aula, ante al menos 800 personas. Se oían gritos desde todas las esquinas, recuerdo especialmente una intervención particularmente virulenta de Badiou»[19]. «Teníamos seminarios que horrorizaron a Jacques-Alain Miller y Gérard Miller, puesto que venían y no los encontraban lo bastante serios. Se permitían discusiones sin orden ni concierto ante un público muy interesante que no estaba compuesto de analistas, sino muy politizado y que venía a comerse al analista. Esto nos divertía y nos estimulaba»[20].

La cumbre del espectáculo llegará cuando Lacan, invitado por el departamento de filosofía, vaya a Vincennes el 3 de diciembre de 1969 para celebrar una sesión de su seminario en el aula 1, donde se apretujan los más contestatarios del campus, encantados de antemano de poder tomarle el pelo a Lacan. El enfrentamiento es surrealista, digno de Dalí: «–J. Lacan (un perro pasa por el estrado que ocupa): Hablaré de mi consejera, que es así. Es la única persona que conozco que sabe de lo que habla – No digo que ella diga – puesto que no se trata de que no diga nada: no lo dice con palabras. Dice algo cuando está angustiada, pone su cabeza en mis rodillas. Sabe que voy a morir, lo que algunas personas también saben. Se llama Justine... – Intervención: ¿Eh, qué pasa? ¡Nos habla de su perro! – J. Lacan: es mi perra, es muy bonita y hubiesen debido oírla hablar. [...] La única cosa que le falta respecto a los que

---

[19] *Ibid.*
[20] Claude Dumézil, entrevista con el autor.

andan en dos patas es que no ha ido a la universidad...»[21]. El maestro ya no está solo en el estrado, un contestatario sube y comienza a desnudarse. Lacan lo anima a llegar hasta el final: «Escuche usted, hombre, ya he visto esto ayer por la noche, estaba en el Open-Theatre, había un tío que hacía esto, pero tenía más desparpajo que usted, se quedó completamente a pelo. Venga, venga, pero bien, continúe, mierda»[22].

La asistencia exige del maestro una crítica del psicoanálisis, del discurso universitario, y una autocrítica en regla, al estilo Mao. Pero Lacan responde a los contestatarios que la operación revolucionaria no puede llevar más que al discurso del maestro: «A lo que aspiran ustedes como revolucionarios es a un Maestro. Lo tienen. [...] Ustedes hacen la función de los ilotas de este régimen. ¿No saben lo que quiere decir esto? El régimen os señala. Dice: "Miradlos disfrutar"... Bien. Vale. Adiós por hoy. Bye. Se acabó»[23].

La hora del maestro, por otra parte, va a llegar muy pronto, puesto que cada vez soporta peor la autonomía y el poder que consigue Serge Leclaire en Vincennes, de donde se siente excluido. Serge Leclaire, que deseaba hacer del departamento de psicoanálisis un departamento completo, liberado de la tutela de los filósofos y que asegure la expedición de sus unidades de valor, se ve atacado por todas partes: cuestionado por Alain Badiou, que lo acusa de ser un agente de la contrarrevolución, se ve desautorizado por la EFP, cuyos miembros desembarcan en el campus para denunciar la herejía. Lacan, por su parte, atiza el fuego, animando a abandonar a Serge Leclaire: «¿Estábamos manipulados en la sombra por Lacan? No hay que excluirlo. En todo caso, rechazamos a Leclaire y durante tres años funcionamos sin director»[24]. Jean Clavreul sucede a Serge Leclaire a la cabeza del departamento, pero se limita a despachar los asuntos de trámite, dejando a todos el campo libre.

Algunos años después se produce el segundo acto, el de la normalización, del control del departamento bajo la férula de la dirección de la EFP, por lo tanto de Lacan, a través de su yerno. En 1974, en efecto, se le confía a Jacques-Alain Miller la dirección de los docentes de psicoanálisis de Vincennes: «La llegada de Miller a la cabeza del departamento es la vuelta al control. Lacan nos da la orden de plegarnos a su voluntad. Nos retiramos disciplinadamente»[25].

Roger-Pol Droit difunde el asunto de esta toma de poder en *Le Monde*: «Desempeñé un pequeño papel cuando firmé un escrito para

---

[21] Seminario de J. LACAN, 3 de diciembre de1969, Vincennes, extractos de un resumen de Bernard Mérigot, en *L'Université ouverte: Les dossiers de Vincennes*, cit., p. 267.

[22] Citado por É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, cit., p. 561.

[23] Seminario de J. Lacan, 3 de diciembre de 1969, cit., p. 271.

[24] Claude Dumézil, entrevista con el autor.

[25] *Ibid.*

informar de la preparación de un golpe de mano. Ahora bien, ellos necesitaban, como en todo golpe, que no se supiese demasiado. Esta publicación, ocho días antes, provocó la convocatoria de una AG, la salida de octavillas...»[26]. Roger-Pol Droit califica el control de depuración, y denuncia el espíritu de Vichy de la empresa[27]. El golpe de mano provoca algunas olas, como se puede ver en el contenido de una octavilla firmada por Gilles Deleuze y Jean-François Lyotard que denuncia una «operación estalinista», auténtico estreno en materia universitaria puesto que la tradición impide a personas privadas intervenir directamente en la universidad para proceder a destituciones y nombramientos: «Todo terrorismo va acompañado de un lavado: el lavado del inconsciente no parece menos terrible y autoritario que el lavado de cerebro»[28]. Ya normalizado por el Husak local, Jacques-Alain Miller, el departamento de psicoanálisis de Vincennes transcurre para Lacan en una estricta ortodoxia. En 1969, Lacan había advertido: «Encontrarán a su maestro»; los estudiantes creyeron ingenuamente que pensaba en Pompidou, pero se trataba de él mismo. El psicoanálisis de Vincennes se convierte entonces en una estructura de orden que necesitó la agitación para restaurar la jerarquía.

LA INTERDISCIPLINARIEDAD

Los conflictos de poder son menos agudos en los demás departamentos de Vincennes, aunque eso no excluya las confrontaciones que se esperan de la pluridisciplinariedad. Es el objetivo prefijado del departamento de historia, que pretende destruir la ilusión según la cual existiría una ciencia histórica adquirida, y por lo tanto pretende preguntarse sobre el propio objeto de esta disciplina, especialmente comparando sus métodos con los de las demás disciplinas de las ciencias sociales.

Esta pluridisciplinariedad está también en la base de un departamento nuevo en una universidad de letras, el de economía política. El proyecto fue preparado por André Nicolaï, que sin embargo no va a dar clase en Vincennes, puesto que el departamento no asegura más que los dos primeros años, y por lo tanto no llega a la licenciatura: «eran los de letras puras los que dominaban, y lo que querían era buscar con la enseñanza de la economía una coartada de cientificidad»[29]. En el momento en que triunfa la econometría, la matematización del lenguaje económi-

---

[26] Roger-Pol Droit, entrevista con el autor.

[27] R.-P. DROIT, *Le Monde*, 15 de noviembre de 1974.

[28] G. Deleuze, J.-F. Lyotard, octavilla difundida en diciembre de 1974, reimpreso en *L'Université ouverte: Les dossiers de Vincennes*, cit., p. 272.

[29] André Nicolaï, entrevista con el autor.

co, este departamento de economía política es la excepción. Está ampliamente abierto a una reflexión de orden histórico, sociológico, filosófico y antropológico, partiendo del postulado según el cual no existe la economía pura. Michel Beaud, que va a dirigir este departamento, cree enlazar así con la tradición de la economía política del siglo XVIII: «Creo que teníamos razón y que estábamos por delante de los demás»[30]. Conserva el recuerdo de un momento de una rica efervescencia de pensamiento, gracias a los estudiantes que venían a espigar unas migajas de saber económico mientras estaban matriculados en licenciaturas de otros departamentos: «Lanzaban objeciones que venían de Deleuze, Foucault, Poulantzas u otros, y nos obligaban a leer y reflexionar»[31].

La otra gran innovación de éxito en Vincennes es la creación de un departamento de cine, que tuvo una afluencia espectacular: 1.200 estudiantes, de ellos más de 500 como tema principal. Si bien asegura un aprendizaje técnico al estilo del IDHEC, este departamento se inscribe esencialmente en una perspectiva crítica, y permite la expansión de la naciente semiología del cine. La obra de Christian Metz se convierte en la fuente de inspiración esencial del trabajo teórico de París-VIII. Michel Marie aplica especialmente a la película de Resnais *Muriel* el método de división en unidades discretas, lo más pequeñas posible: el análisis textual permite la búsqueda de las unidades pertinentes, mínimas, del lenguaje cinematográfico. Para Marc Vernet, esta voluntad o fantasma de dominio total de la película a través de su numeración en parasecuencias parece «una idea históricamente válida en la época, porque no se tenían las películas, por lo tanto había que fotografiar lo máximo posible y tener un corte preciso. No había en la época copias ni cintas de vídeo»[32].

VINCENNES LA LOCA

El discurso científico en la cruz, el discurso delirante en la cara, a veces emitidos sucesivamente por los mismos: es la doble realidad de Vincennes, que ilustra perfectamente el momento de delirio particular alcanzado en los años setenta con el grupo Foudre, dirigido por Alain Badiou y animado por Bernard Sichère. Este grupo maoísta quería ser un núcleo de intervención cultural, y no retrocede ante las maneras terroristas: en su activo se inscribe especialmente la prohibición de la

[30] Michel Beaud, entrevista con el autor.
[31] *Ibid.*
[32] Marc Vernet, entrevista con el autor.

proyección en el campus de la película de Liliana Cavani *Portero de noche*. Pero su blanco privilegiado es una profesora, sin embargo gran admiradora de China, Maria-Antonietta Macciocchi.

Macciocchi trabaja entonces sobre el fascismo en un colectivo: ve cómo la acusan de fascismo, de querer transformar su unidad de valor en oficina de propaganda, especialmente por haber proyectado *El judío Suss*. La cumbre del delirio se alcanza en marzo de 1976, cuando el grupo Foudre difunde un panfleto titulado «Bolas que ruedan no embotan a las masas»: «¡Pues bien! Ya no volveremos a ver a la ilustre Pitonisa del Mundo Occidental, la que nos hacía reír tanto! [...] Un día, ella creyó encontrar la solución: para qué buscar en la realidad si tenía una bola de cristal. Excelente quiromántica, según inclinaba su bola hacia Oriente o hacia Occidente, veía aparecer bigotes, sin saber muy bien si eran de Stalin o de Hitler, pero que terminaban siempre en la cola de esos peces que se dan, decía ella, en el archipiélago Gulag. Un día, como en sueños, creyó ver pasar un Barco Fantasma y sintió los galones del comandante Sollers empujándole la cabeza, se mira seriamente en el hielo y se encuentra hermosa. Ése fue el fin, se volvió tartamuda y lo confundió todo, el marxismo y el psicoanálisis, los asesinos y los estudiantes, la paranoia y la paranoia, la tinta y el esperma, las barricadas y el diván del señor Dadou, el marqués de Sade y los campos de concentración, el fascismo y los grupos marxistas-leninistas»[33].

¿Vincennes la loca? Más allá del folclore y de la liberación delirante de un deseo impotente de encarnar a un pueblo ausente, fue sobre todo Vincennes la estructuralista...

---

[33] Panfleto difundido en marzo de 1976, firmado: PCC. Jacques Prévert, Groupe Foudre d'intervention culturelle, 4 de marzo de 1976, en *L'Université ouverte: Les dossiers de Vincennes*, cit., pp. 275-276.

15

EL REVISTISMO SIEMPRE PROSPERA

El acontecimiento del 68 tuvo también como efecto favorecer la formación de colectivos de trabajo agrupados en nuevas revistas y dinamizar las revistas existentes. Esta actividad, cuya importancia en la fase ascendente del paradigma estructuralista hemos destacado, prosigue y mantiene la efervescencia teórica de fines de los años sesenta y comienzos de los setenta.

LA VANGUARDIA: LITERATOS Y LINGÜISTAS

La gran aventura semiológica se caracteriza siempre por una intensa actividad lingüística y de crítica literaria. Se internacionaliza con la revista *Semiotica*, fundada, como hemos visto, en 1969, dirigida por Thomas A. Sebeok y que se dota de dos redactoras adjuntas en París: Josette Rey-Debove y Julia Kristeva. Su comité de redacción está compuesto por personalidades muy conocidas de siete países[1]. *Semiotica* se convierte en el órgano de la asociación internacional de semiótica presidida por Émile Benveniste, con Julia Kristeva en la secretaría general. Tiene como objeto difundir los resultados de las investigaciones semióticas en los campos más diversos, allí donde la noción de signo se reconoce y se discute.

En la filiación de la revista *Langages* y en el mismo editor, Larousse, los lingüistas franceses, bajo la dirección de Jean-Claude Chevalier,

---

[1] Comité de redacción de *Semiotica*: R. Barthes (Francia), U. Eco (Italia), J. M. Lotman (URSS), J. Pelc (Polonia), N. Ruwet (Bélgica), M. Schapiro (Estados Unidos), H. Sailu (RFA).

lanzan una nueva revista, *Langue Française*, cuyo primer número aparece en febrero de 1969 con una tirada de 5.000 ejemplares[2]. La creación de *Langue Française* es la iniciativa conjunta del equipo de la Société d'Études de la Langue Française (SELF) y del departamento de lingüística general de Vincennes: «Según la jerga de la época, queríamos unir teoría y práctica. [...] Los cuatro primeros números (sintaxis, léxico, semántica, estilística) marcarían el deseo de instruir»[3].

En 1968, Todorov había definido la poética como uno de los componentes del estructuralismo en su contribución a la obra colectiva *¿Qué es el estructuralismo?* Esta vía va a ser sistemáticamente explorada por una revista fundada en 1970 en Le Seuil por Gérard Genette, Tzvetan Tororov y Hélène Cixous, revista de teoría y de análisis literario: *Poétique*. Sus presupuestos teóricos se sitúan en la estricta filiación estructuralista y formalista. La revista debe servir de máquina de guerra contra la teoría psicologizante, y está animada por literatos curtidos en las técnicas lingüísticas, cercanos a Barthes pero momentáneamente separados de este último a comienzos de los años setenta a causa de su aproximación al grupo Tel Quel y la ideología textualista que resulta de ello: «Barthes participó en esta idea de un Texto con T mayúscula que implicaba una cierta metafísica del texto, mientras que Genette y yo éramos mentes algo más empíricas»[4]. La orientación de *Poétique* es, por otra parte, estrictamente literaria, no se trata de someter la reflexión a un modelo proveniente del marxismo o del freudismo. Los presupuestos formalistas implican un estudio autónomo del lenguaje literario respecto al referente, ya sea social o subjetivo. Por lo tanto, en este caso se sigue fiel a la orientación de los formalistas rusos de comienzos de siglo.

La perspectiva pretende ser científica, y cuando Philippe Hamon aborda el problema del personaje en literatura, lo percibe como un conjunto de signos sobre una página: «Se insistía en este sentido. Es uno de mis artículos más terroristas»[5]. Paralelamente a esta revista, Le Seuil lanza bajo la responsabilidad conjunta de Gérard Genette y de Tzvetan Todorov una colección «Poétique», que publicará obras importantes[6].

---

[2] *Langue Française* 1 (febrero 1969), Larousse: secretaría general: J.-C. Chevalier; consejo de redacción: M. Arrivé, J.-C. Chevalier, J. Dubois, L. Guilbert, P. Kuentz, R. Lagane, A. Lerond, H. Meschonnic, H. Mitterand, Ch. Muller, J. Peytard, J. Pinchon, A. Rey, a los que se unen desde el segundo número M. Gross y N. Ruwet.

[3] J.-C. CHEVALIER y P. ENCREVÉ, *Langue Française* 63 (septiembre 1984), p. 98.

[4] Tzvetan Todorov, entrevista con el autor.

[5] Philippe Hamon, entrevista con el autor.

[6] Colección «Poétique»: *Formes simples*, de A. JOLLES, *Questions de poétique* de R. JAKOBSON, *Introduction à la littérature fantastique* de TODOROV...

Las relaciones entre lingüística y literatura se encuentran entonces en el centro de numerosos debates y estudios[7].

Por parte de Vincennes, nace en 1971, por lo tanto poco después de *Poétique*, una revista publicada por Larousse que procede del departamento de literatura, *Littérature*[8]. Es el intento de exploración de otra vía distinta de la formalista de *Poétique*. El equipo de especialistas en francés no es verdaderamente homogéneo, y decidió yuxtaponer los distintos puntos de vista posibles para enriquecer el análisis literario: «El núcleo común era vagamente marxista, sociologizante, [...] con personas que eran poetas apasionados por el estudio de las formas pero también gente apasionada por la ideología. Los dos maestros eran por un lado Benveniste, y por el otro Althusser»[9]. La revista expresa perfectamente las nuevas inflexiones del paradigma estructural que entonces se intenta conectar con el Sujeto, con la historia, lo que por otra parte será el tema de un número entero consagrado a este inicio de reconciliación[10]. La revista debe expresar la interdisciplinariedad militante del departamento de literatura de Vincennes, no tanto por la ejecución de auténticos programas de investigación comunes como por la variedad de centros de interés de cada uno de los participantes de la revista. Algunos, como Henri Mitterand y Pierre Kuentz, ya estaban inclinados hacia la aportación de la lingüística estructural, y otros como Claude Duchet estaban más orientados hacia la socio-crítica. Jean Bellemin-Noël, por su parte, abrió el trabajo crítico a una aproximación analítica, no en el sentido de la búsqueda del inconsciente del autor, sino del reflejo de los fantasmas que surgen del lado del lector en la lectura del texto, lo que califica de inconsciente del texto que remite al inconsciente del lector. Hay por lo tanto todo un juego de producción/recepción que Jean Bellemin-Noël califica de texto-análisis, y que abre el estudio literario hacia el campo freudiano, del que se puede decir que es uno de los dos ejes principales del trabajo de *Littérature*, conjugado con una perspectiva marxizante althusseriana.

---

[7] *Langue Française* 3, Larousse, «La stylistique», (1969); «La description linguistique des textes littéraires», (septiembre 1970); *Langages* 12, Larousse: «Linguistique et littérature» (artículos de R. Barthes, G. Genette, N. Ruwet, T. Todorov, J. Kristeva), (1969); 13: «Linguistique du discours» (1969).

[8] *Littérature* 1, Larousse, comité de redacción: J. Bellemin-Noël, C. Duchet, P. Kuentz, J. Levaillant, H. Mitterand; secretario general: J. Levaillant.

[9] Henri Mitterand, entrevista con el autor.

[10] «Histoire/Sujet», *Littérature*, Larousse, 13 (febrero de 1974), con artículos de D. Sallenave, A. Roche y G. Delfau, É. Balibar y P. Macherey, F. Sfez, J. Jaffré, G. Benrekassa, M. Marini, P. Albouy y J. Levaillant.

La reorientación o reestructuración del estructuralismo que actúa desde 1967, acentuada y animada por la protesta del 68, encuentra en la revista vanguardista *Tel Quel* un lugar privilegiado de expresión. Es allí donde las tesis derridianas de la deconstrucción reciben el máximo de audiencia. Amigo de Derrida, Philippe Sollers retoma las distintas expresiones del estructuralismo en los campos más diversos para iniciar lo que titula un «Programa» en otoño de 1967, que Élisabeth Roudinesco calificará más tarde de «brillante manifiesto de terrorismo intelectual»[11]. Este programa define la vía revolucionaria, y considera la inversión de la escritura como algo previo a la realización de la revolución. Vanguardia literaria, *Tel Quel* se presenta como la vanguardia de la revolución proletaria futura, y, a la manera leninista, la revista se cree en la obligación de tener un programa, «científico», evidentemente. Pretendiendo agitar a las masas, este cóctel Molotov destinado a explotar es una mezcla de tesis derridianas, foucaultianas, lacanianas y althusserianas.

Tel Quel se siente la portadora de todos los logros modernos de estas ciencias humanas renovadas por el paradigma estructuralista, y lo bastante fuerte para presentar en 1968 en Le Seuil, en su colección, una *Théorie d'ensemble*[12]. Ésta se sitúa en una perspectiva científica: «Pensamos que lo que se ha dado en llamar "literatura" pertenece a una época cerrada que deja paso a una ciencia naciente, la de la escritura»[13]. Philippe Sollers añade al materialismo histórico un materialismo semántico que pone en acción las nociones de arquitrazas en Jacques Derrida, de cortes epistemológicos en Louis Althusser, de sujeto dividido en Jacques Lacan.

Tel Quel realiza en el plano simbólico esta posición de federador de la modernización en curso en las ciencias sociales, tanto más cuanto que la revista ha conseguido convertirse en el socio privilegiado de los intelectuales del PCF, de *La Nouvelle Critique*. La teoría de conjunto tiene por lo tanto como vocación, según sus autores, abrazar al conjunto de la sociedad francesa. La perspectiva de *Tel Quel* sigue siendo sin embargo ante todo literaria. En 1968, año de la publicación de *Logiques* de Philippe Sollers[14], lo que se considera son los textos límites que permiten subvertir la linealidad histórica, la propia noción de verdad, de sujeto. Con este espíritu Sollers aborda las obras de Dante, Sade, Mallar-

[11] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, cit., p. 533.
[12] *Tel Quel: Théorie d'ensemble*, Le Seuil, 1968.
[13] PH. SOLLERS, «Écriture et révolution», *ibid.*, p. 72.
[14] *Id.*, *Logiques*, Le Seuil, 1968.

mé y Bataille, como otras tantas rupturas textuales revolucionarias, no auténticamente orientadas hacia una superación dialéctica, sino hacia su propia naturaleza, según un proceso de consumo ya presente en *Nombres* y *Drame*. El texto «arde en todos los niveles, no aparece más que para borrarse»[15], según la figura retórica de la suspensión del sentido y de la historia: el oxímoron.

Tel Quel pretende ser entonces la portadora de un «Frente rojo del arte», para el cual literatura y revolución «hacen causa común»[16]. Este Frente, que enarbola la bandera del significante por fin liberado del significado, encuentra un punto de apoyo concreto, estructurado, en sus relaciones con el PCF. En el plano teórico, es el órgano del deconstructivismo derridiano. Respondiendo a las críticas de Bernard Pingaud, Philippe Sollers recuerda que un texto ilumina y modifica radicalmente el pensamiento de estos últimos años, *De la gramatología* de Derrida: «Ningún pensamiento puede ya dejar de situarse respecto a este acontecimiento»[17].

Pingaud se preguntaba: «¿A dónde va *Tel Quel*?»[18]. Es la ocasión para Sollers de resituar cierto número de inflexiones que balizan el recorrido sinuoso de la revista desde su nacimiento. La fundación de 1960 es considerada en 1968 por Sollers como fundamentalmente ambigua en el plano estético, pero justa por la prioridad concedida a una práctica inmanente del texto. Pero esta posición está todavía demasiado atrapada en una metafísica que percibe el texto como expresión, y demasiado inclinada a tomar en serio el positivismo de la nueva novela que es entonces, en 1962, la forma de escritura sostenida por la revista. En esta fecha comienza, gracias a la aportación de la lingüística, una puesta en tela de juicio del estatuto de la escritura: «En este momento, en efecto, la lingüística es para nosotros una poderosa ayuda»[19].

En 1964, *Tel Quel* se define como revista de vanguardia y predica una escritura de ruptura, la de Bataille, Artaud, Sade, escritura de escansión, no metafórica. Las categorías de obra, de autor, son puestas en tela de juicio, y el cuestionamiento se lleva cada vez más hacia la noción de escritura a partir de las tesis de Derrida y de Althusser: reconsideración de la noción de signo, interés por la literatura en tanto que producción.

Mientras que Sollers analiza la orientación de la revista, ésta se encuentra en vísperas de un giro radical que va a hacerla pasar de un marxismo de tendencia rusa a un marxismo de tendencia china. Efecto

---

[15] Ph. Sollers, *Tel Quel: Théorie d'ensemble*, Le Seuil [1968], «Écriture et révolution», 1980, p. 75.

[16] *Ibid.*, p. 81.

[17] *Ibid.*, «Le reflèxe de réduction», p. 303.

[18] «Où va *Tel Quel*?», *La Quinzaine Littéraire* (enero 1968).

[19] Ph. Sollers, *Tel Quel: Théorie d'ensemble*, «Le reflèxe de réduction», cit., p. 298.

de mayo del 68 y de los éxitos de la Izquierda Proletaria, el viraje se realiza en un tiempo récord. En septiembre de 1968, *Tel Quel* consagra su número treinta y cinco a la semiología contemporánea en la URSS, presentada por Julia Kristeva. A comienzos del año 1969, *Tel Quel* vira hacia el Oriente rojo del «gran timonel» y hacia un marxismo-leninismo estalinista purificado por el presidente Mao, aunque, tras varias escaramuzas, la revista decide participar todavía en un coloquio con *La Nouvelle Critique* en 1970 en Cluny, sobre el tema «Literatura e ideología». Cuando se funda el «Movimiento de junio del 71» en *Tel Quel*, ya no hay compromiso posible: se cortan definitivamente los puentes con los que son calificados de «revisionistas», de «nuevos zares».

Tel Quel se convierte entonces en la expresión de la fascinación que ejerce China sobre los intelectuales, y un equipo de la revista se ve recompensado cuando Marcelin Pleynet, Philippe Sollers, Julia Kristeva y Roland Barthes son invitados a viajar a China: «Somos los primeros escritores en ir a China, con una revista que tira 5.000 ejemplares (el número sobre China llegó hasta los 25.000 ejemplares). Somos invitados por un pueblo de más de mil millones de individuos, gracias a este pequeño dispositivo que es *Tel Quel*. Volvemos y toda la prensa habla de nuestras posiciones. Simplemente es muy eficaz»[20]. Este viaje a China en 1974 está basado en la idea de una superación posible, gracias a la «revolución cultural», mientras que ésta se realiza en 1969 y que el PCCh ejerce plenamente de nuevo su poder sobre la sociedad china. Hay por lo tanto una gran diferencia entre la China imaginaria de los participantes en el viaje y la realidad estalinista de la China de entonces. Julia Kristeva lo reconocerá..., pero en 1988: «La China contemporánea me decepcionó. No vimos la liberación que esperábamos, sino muchas coacciones que llegaban incluso a las sevicias, al asesinato de mentes más o menos libres»[21].

La revista está de hecho encerrada en la jerga china y ejerce un terrorismo intelectual centuplicado por el hecho de presentarse como el órgano de este horizonte oriental mal conocido, representante de una parte tan importante de la humanidad. *Tel Quel* desea encarnar el vuelco no sólo de la sociedad francesa, sino de la humanidad entera que fluye del campo hacia la ciudad. La revista se encuentra entonces con una nueva generación maoísta. Bernard Sichère entra al mismo tiempo en el maoísmo y en *Tel Quel* en 1971, tras una ruptura con la institución escolar significativa del periodo: «Llegué a la revista a partir de un conflicto provocado con algunos padres de alumnos del instituto donde daba clase y donde había introducido textos de Sade en mis cursos, por

---

[20] Marcelin Pleynet, entrevista con el autor.
[21] J. Kristeva, «Le bon plaisir», emisión citada.

lo tanto una historia a la vez política y literaria»[22]. El encuentro en esta ocasión se produce con *Tel Quel*, que se presentaba como lugar de la contestación más radical en todos los niveles, político, teórico y literario: «En la época, había una primacía total de la práctica sobre la teoría que traducía un exceso de las fuerzas subjetivas sobre la voluntad de teorización, y que produjo un terrorismo intelectual en el campo analítico, en *Tel Quel*, en los grupos políticos»[23].

Este exceso puede ser analizado en el microcosmo «telqueliano» como el de una literatura que no llega a encontrarse; toma vías transversales para hacer valer una estética que no puede confesar su nombre, en este periodo de crisis de la novela y de intensa actividad de crítica ideológica. Este exceso de subjetividad provoca disensiones y rupturas, tanto más violentas cuanto que están cargadas de pasión y de afecto tras el discurso teórico que las reviste. Cada viraje de la revista provoca así una renovación de los hombres alrededor del núcleo fundador de *Tel Quel*, pero también proscritos entre los compañeros de infortunio.

En 1967 ya se había declarado una lucha fratricida entre *Tel Quel* y Jean-Pierre Faye: «Un día de confidencias, conté dos o tres cosas sobre la posición muy derechista de *Tel Quel* en el momento de la guerra de Argelia, y eso hizo saltar chispas, una auténtica explosión de furia»[24]. El giro maoísta de *Tel Quel* no va más que a enconar una polémica virulenta entre las dos partes, tanto más cuanto que Jean-Pierre Faye abandona *Tel Quel* para fundar una nueva revista, *Change*, en el mismo editor, Le Seuil, cuyo núcleo se constituye en otoño de 1967 y cuyo primer número aparece en 1968[25]. El título evoca la vacilación, la duda, las contradicciones entre ciencia y literatura, teoría formal y crítica ideológica. El equipo tiene como proyecto trabajar sobre el montaje del relato para mejor discernir sus efectos en el juego de las formas: «Es allí, en este intervalo –entre andamiaje y desarme– donde se mueve la crítica»[26]. Con la escritura como objeto, *Change* se ofrece de entrada como competidor directo de *Tel Quel*.

La revista de Jean-Pierre Faye se inscribe en la filiación del Círculo de Praga, al que por otra parte se dedica todo un número, y busca reintroducir la historicidad, la dinámica, en el modelo estructural, apoyándose en la gramática generativa de Chomsky, aunque no era ése el sentido de la empresa chomskiana. En todo caso, así es percibida y utilizada por Jean Pierre Faye, que pone por delante la noción de transformación

---

22 Bernard Sichère, entrevista con el autor.

23 *Ibid.*

24 Jean-Pierre Faye, entrevista con el autor.

25 *Change* 1 (1968): J.-P. Faye, J.-C. Montel, J. Paris, L. Robel, M. Roche, J. Roubaud, N.-N. Vuarnet.

26 *Change*, «Liminaire» 1 (1968).

sintáctica que permite el paso entre estructura profunda (modelo de competencia) y estructura de superficie (modelo de realización). El título de la revista evoca por otra parte la noción de agitación de las estructuras; nace de un poema de Jean-Pierre Faye, «escrito en las Azores, en un archipiélago en medio del Atlántico, casi a medio camino entre Lisboa y Brasil. [...] Esta especie de plataforma giratoria del archipiélago era para mí el signo del cambio de las formas»[27]. Jean-Pierre Faye vuelve a encontrar esta idea del «cambio de las formas» en Marx, en un texto censurado por su autor para clarificar la exposición que hacía a los lectores franceses, pero en la que se trataba del objeto mercancía que entra en el proceso de intercambio y cambia así de forma al cambiar de mano; se convierte en valor: «Es el cambio de forma lo que condiciona y mediatiza el cambio de valor, fórmula extraordinaria que invierte completamente la vulgata, con sus infraestructuras de hormigón»[28]. Luego, Jean-Pierre Faye encuentra la misma idea en Hölderlin, en un largo escrito de tres páginas que se reduce a una única y misma frase en la que establece la misma relación entre cambio de forma y cambio de materia.

Al grupo inicial se unirá Mitsou Ronat, cuyo trabajo sobre el *rule changing* de la lengua poética coincide con la orientación de la revista. En la prosa de Mallarmé, se dedica a identificar las reglas sintácticas como reglas de desviación, de disidencia respecto a la gramática transformacional francesa, pero con su propio rigor: «Era una necesidad de cambio de lengua»[29]. Un tercer momento en la historia de la revista privilegia en esta relación con el cambio la relación con lo que es contado, el acto mismo de relatar un mensaje, que permite integrar una reflexión sobre la historia y sobre la enunciación que Jean-Pierre Faye lleva a cabo en su tesis, que aparece en 1972[30]: «Lo que me pareció el momento crucial del análisis del lenguaje, punto de vista común al filósofo y al historiador, es esta forma en la que el lenguaje vuelve a su realidad haciéndola otra»[31].

LAS ALTAS ESFERAS DEL ENFRENTAMIENTO

Centros de investigación, lugares de consensos regionales y de disensos que llevan en sí la ruptura, las revistas son en este periodo el medio privilegiado de los enfrentamientos teóricos. La revista *Esprit*,

---

27 Jean-Pierre Faye, entrevista con el autor.
28 *Ibid.*
29 Jean-Pierre Faye, entrevista con el autor.
30 J.-P. FAYE, *Langages totalitaires*, Hermann, 1972.
31 Jean-Pierre Faye, entrevista con el autor.

que ya en 1963 había llevado a cabo un diálogo con Lévi-Strauss, se dirige en 1968 a Michel Foucault, que responde a una pregunta formulada por el equipo de *Esprit*: «Un pensamiento que introduce la coacción del sistema y la discontinuidad en la historia de la mente, ¿no suprime todo fundamento a una intervención política progresista?»[32]. La respuesta de Foucault va a pasar algo desapercibida en el momento, puesto que aparece en pleno mes de mayo de 1968; es, sin embargo, de una actualidad rabiosa. Foucault vuelve sobre esta noción de episteme, que sin duda es problemática, para desplazar la definición que parecía establecida en *Las palabras y las cosas* de una gran teoría subyacente, y la sustituye por la de un espacio de dispersión que hace posible una pluralidad de análisis siempre diferenciados. Parece que la noción derridiana de diferancia ha tenido una influencia importante sobre las posiciones de Foucault, para el cual «la episteme no es un estadio general de la razón, es una relación compleja de diferencias sucesivas»[33]. Así, Foucault responde a la acusación de dar preeminencia a las coacciones en su sistema filosófico. Se esfuerza sobre todo en pluralizar, en reemplazar las relaciones causales que acercan todos los fenómenos para remitirlos a una causa única por el «haz polimorfo de las correlaciones»[34].

El trabajo archivístico que define y que es un preludio para la obra en preparación, *La arqueología del saber*, no tiene como fin recopilar textos, sino delimitar sus reglas de aparición, sus condiciones de legibilidad, sus transformaciones. No es el contenido en sus leyes internas de construcción lo que interesa a Foucault, a diferencia de la lingüística estructural, sino las condiciones de existencia de los enunciados. Y a este respecto marca sus distancias con la etiqueta estructuralista: «¿Es necesario insistir todavía en que yo no soy lo que se llama "estructuralista"?»[35]. En cuanto a las relaciones entre su pensamiento y la práctica política, es decir, el asunto del progresismo, Foucault responde sobre el carácter crítico de su trabajo: «Una política progresista es una política que reconoce las condiciones históricas y las reglas específicas de una práctica»[36].

La Nouvelle Critique prosigue tras el 68 su política de apertura, de difusión de las tesis estructuralistas y de relaciones privilegiadas con el equipo de *Tel Quel*, hasta 1970. En abril de 1970, como hemos visto, se celebra en Cluny un coloquio organizado por ambos grupos, dedicado a las relaciones entre literatura e ideologías, cuyas actas serán publicadas en *La Nouvelle Critique*. Pero el coloquio se desarrolla en una atmósfe-

[32] *Esprit*, mayo de 1968, pp. 850-874.
[33] M. Foucault, «Response à une question», *ibid.*, p. 854.
[34] *Ibid.*, p. 858.
[35] *Ibid.*, p. 860.
[36] *Ibid.*, p. 871.

ra de crisis, puesto que Oriente es cada vez más rojo, y, visto desde Pekín, el PCF es de un rosa paliducho a ojos de los «telquelianos».

En octubre de 1970, Catherine Backès-Clément presenta en *La Nouvelle Critique* un informe sobre marxismo y psicoanálisis, con contribuciones de Antoine Casanova, André Green, Serge Leclaire, Bernard Müldworf y Lucien Sève; el objetivo era encontrar una articulación entre ambas «ciencias». Julia Kristeva, que había deslumbrado a los intelectuales del PCF durante el primer coloquio en común organizado con *La Nouvelle Critique*, ve cómo se le abren las columnas del periódico y se entrevista en 1970 con Christine Buci-Glucksmann y Jean Peytard sobre las tesis de su obra, *Recherches pour une sémanalyse*[37].

La Nouvelle Critique se hace eco también y analiza la obra de Lévi-Strauss. Es Catherine Backès-Clément quien, habiendo ya realizado una reflexión sobre las *Mitológicas* en 1969, se entrevista con él en 1973. Lévi-Strauss dice cosas tranquilizadoras para la corriente marxista: «Estoy profundamente convencido de que la infraestructura dirige a las superestructuras»[38], y anuncia las luchas futuras, esencialmente ecológicas. A su parecer es tiempo de revisar a la baja la noción de progreso industrial para preservar el medio ambiente, la polución del cual es un problema que supera al de las relaciones entre los grupos humanos.

En el campo del psicoanálisis, la creación ya recordada de *Scilicet* en otoño de 1968 es la respuesta, dogmática, de Lacan a la creación por Piera Aulagnier, Conrad Stein y Jean Clavreul de la revista *L'Inconscient*, que tuvo ocho números: «Lacan nos reprochó haber escogido a Stein, puesto que enviaba a su hija a analizarse con él. Hicimos entonces esta revista que sacó a Lacan de sus casillas»[39]. Jean Clavreul tuvo que volver a la fila, y en 1973 es René Major el que reacciona frente a la compartimentación entre escuelas lanzando en primer lugar un seminario que pronto se convertirá en una revista con el significativo nombre de *Confrontation*. Para René Major se trata de permitir recuperar el diálogo teórico entre los cuatro grupos existentes: «Intenté tirar los tabiques por medio de enfrentar las teorías entre sí»[40]. Serge Leclaire concede el aval de la corriente lacaniana a esta iniciativa lanzada por un miembro del Institute: «Rápidamente se reúne la multitud, saltan los cerrojos, se discuten las ortodoxias de todos los bandos»[41]. El público se amplía a escritores, filósofos, y se crean estrechas relaciones entre René Major y Jacques Derrida, que por su parte ve con buenos ojos el

---

[37] *La Nouvelle Critique* 38 (1970): «Littérature, sémiotique, marxisme».

[38] C. Lévi-Strauss, *La Nouvelle Critique* 61 (febrero 1973), entrevista con C. Backès-Clément, pp. 27-36.

[39] Jean Clavreul, entrevista con el autor.

[40] René Major, entrevista con el autor.

[41] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, cit., p. 607.

efecto de *Confrontation* en la deconstrucción de la escuela lacaniana y en la destrucción del poder absoluto que ejerce en ella Lacan. Éste reacciona, por otra parte, con celeridad: el director de la École, Denis Vasse, es cesado por haber asistido a una reunión del seminario *Confrontation*. Simple medida de mantenimiento del orden, puesto que Lacan telefonea a Major para explicarle: «Major, no se inquiete, es solamente una cuestión de política interna»[42].

Las revistas favorecen estas confrontaciones entre disciplinas, entre especialidades de orígenes diversos, y permiten la eclosión de una reflexión común sobre la escritura. Centradas en un primer momento, antes de 1967, en la noción de estructura, buscan más bien la pluralización y la dinamización de ésta en el segundo tiempo del momento estructuralista.

---

[42] J. Lacan, frase relatada al autor por René Major.

16

SE IMPONE LA MATRIZ ALTHUSSERIANA

El movimiento de mayo quebrantó las tesis althusserianas y provocó un mutismo de esta corriente después de él. Sin embargo la protesta sesentayochista adopta un discurso marxista para expresarse, y encuentra en el althusserismo el medio de reconciliar su adhesión al marxismo y su deseo de rigor estructural. Toda una generación, la del 68, va por lo tanto a utilizar las categorías del althusserismo en todos los ámbitos del saber, y frecuentemente sin conocer bien las obras decisivas de 1965, *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*. Sin embargo, en 1968, las Éditions Maspero publican en su colección de bolsillo, la PCM, *Lire le Capital*, que va a tener un eco espectacular con 78.000 ejemplares vendidos (en PCM, de 1968 a 1990). Se hacía entonces althusserismo sin saberlo, puesto que participaba del espíritu de la época. Toda una generación descubre paradójicamente en su práctica política a un Marx revisado por Althusser, que fundamenta, sin embargo, el famoso corte epistemológico lo más lejos posible de la acción, de la praxis, solamente en el nivel teórico.

EL RETORNO A... ALTHUSSER

Como efecto de mayo del 68, el aprendiz de filósofo André Comte-Sponville, entonces joven estudiante de instituto de 18 años, pierde la fe, abandona la JEC (Jeunesse étudiante chrétienne) y se afilia al «partido de la clase obrera». Antes de entrar en *khâgne*, lee a Althusser durante el periodo de vacaciones, lo que va a cambiar «y por mucho tiempo, mi relación con la filosofía»: «Estos dos libros (*La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*) [...] me causaron el efecto de una revela-

ción fulgurante, que me abrió un nuevo mundo»[1]. André Comte-Sponville se convierte entonces, como muchos de su generación, en marxista de obediencia althusseriana, y es especialmente el rigor de Althusser en su dimensión trágica, casi jansenista, la que retiene la adhesión del joven filósofo: «Era mi maestro, y lo siguió siendo»[2].

Mientras la juventud estudiantil se nutre de las tesis althusserianas, Althusser y los suyos son discretos, y hay que esperar a los años 1972 y 1973 para verlos volver al primer plano del escenario editorial, es decir, en el momento en que la izquierda clásica se recompone alrededor del Programa común, y el izquierdismo político refluye en los márgenes. Este fuerte regreso se efectúa con la publicación de *Para una crítica de la práctica teórica: respuesta a John Lewis* en 1972 (Maspero), *Philosophie et philosophie spontanée des savants* en 1973 (Maspero) y *Elementos de autocrítica* en 1973 (Hachette). El fenómeno editorial se nota hasta el punto de que el filósofo iconoclasta en el seno de su propio partido, el PCF, se ve por fin oficialmente reconocido en 1976, cuando aparece en Éditions Sociales *Posiciones*. Esta obra retoma varios artículos publicados por Althusser entre 1964 y 1975. Esta consagración en el seno del PCF sigue a la que se produce, en el seno de la universidad, del nuevo profesor Althusser, que acaba de leer en junio de 1975 su tesis de Estado en Amiens, tesis realizada tras haber llevado a buen fin su primer proyecto, presentado en 1949-1950 a Jankélévich e Hyppolite, de una tesis sobre «Política y filosofía en el siglo XVIII». Althusser, sin embargo, seguirá siendo «caimán» en la ENS de Ulm, a pesar de su tardía consagración universitaria.

El segundo auge del marxismo entre los intelectuales en el post-68 provoca un nuevo interés por las tesis althusserianas. A la colección «Théorie» en Maspero se añade en 1973 una nueva colección, «Analyse», esta vez en Hachette, igualmente dirigida por Althusser. Tras haber leído y releído a Marx, a partir de las categorías althusserianas, se empieza a leer a Althusser con el libro que le dedica Saül Karsz en 1974[3], que, a la vez que una introducción a la lectura del maestro, es una defensa y una ilustración de las tesis cuya coherencia interna muestra el autor, disculpándolo de antemano de las críticas de las que ya es objeto. En 1976, la revista *Dialectiques* consagra a Althusser uno de sus números, en el cual Régine Robin y Jacques Guilhaumou expresan su deuda afectiva e intelectual: «Para mí era el momento del respiro. [...] Para ambos, simplemente la posibilidad de hacer historia. [...] Althusser nos obliga-

[1] A. COMTE-SPONVILLE, «Une éducation philosophique», *La Liberté de l'esprit* 17 (invierno 1988), La Manufacture, p. 174.

[2] *Ibid.*, p. 177.

[3] S. KARSZ, *Théorie et politique. Louis Althusser*, Fayard, 1974.

ba a releer los textos»[4]. Representa para estos historiadores la brecha que permite separar la ganga estalinista, trastocar los tabúes de la vulgata marxista mecanicista, un posible desbloqueo del discurso.

La influencia de las tesis althusserianas supera ampliamente el estrecho marco hexagonal. El althusserismo tuvo incluso una tierra de elección en America Latina, donde la protesta contra los PCs oficiales ligados a Moscú se hizo normalmente en su nombre, en particular en Argentina. La *Respuesta a John Lewis*, publicada en 1972, fue una reflexión que tomó como pretexto una polémica con las posiciones del filósofo marxista inglés John Lewis, expresadas en la revista del PC británico *Marxism Today* en la primavera de 1972. Provoca un vivo interés en Inglaterra en los medios marxistas, hasta el punto de que el grupo de filósofos del PC inglés decide consagrar una conferencia de dos días a los textos de Althusser. Poco antes, y fuera de las esferas del PC oficial, nace en Inglaterra en 1971 una nueva revista de filosofía, *Theorical Practice*, desde posiciones althusserianas.

Los AIE

Este althusserismo triunfante de los años setenta no es, sin embargo, el mismo que el de las obras de mediados de los años sesenta. Se hace eco del acontecimiento del 68 y su reto («Althusser-à-rien») desplazándose de la teoría hacia el análisis, como indica el propio nombre de la nueva colección creada en Hachette. Althusser quiere decir con este deslizamiento el paso de un punto de vista puramente teórico, especulativo, a una consideración del «análisis concreto de una situación concreta», sin condenarse, sin embargo, al empirismo, partiendo de categorías conceptuales. La coyuntura, el campo concreto de investigación, deben ser estudiados a partir de la teoría marxista, y los althusserianos salen por lo tanto de su torre de marfil, de la simple exégesis de los textos de Marx para enfrentarse a lo real.

Desde esta perspectiva entonces Althusser, en 1970, define un amplio programa de investigación con su famoso artículo sobre los AIE (aparatos ideológicos de Estado), «Idéologie et appareils idéologiques d'État»[5]. Distingue los aparatos represivos de Estado, que se apoyan en la violencia para asegurar la dominación, de los aparatos ideológicos de

---

[4] R. Robin y J. Guilhaumou, «L'identité retrouvée», *Dialectiques* 15-16 (1976), p. 38.

[5] L. Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'État», *La Pensée* 151 (junio 1970) [reimp. en: *Positions*, Éditions Sociales, 1976, pp. 67-125 [ed. cast.: *Posiciones*, Barcelona, Anagrama, 1977].

Estado que funcionan en la ideología. Gracias a estos últimos, que incluyen la familia, los partidos, los sindicatos, la información, la cultura, las instituciones escolares o las Iglesias, se perpetúa la sujeción al orden establecido. Althusser asigna a la escuela una posición estratégica central en la formación del dispositivo hegemónico de la sociedad capitalista moderna, como ya había sugerido Gramsci: «Es el aparato escolar el que, de hecho, ha reemplazado en sus funciones al antiguo aparato ideológico de Estado dominante, es decir, la Iglesia»[6].

Althusser incita así a ocuparse del campo de investigación privilegiado que constituye el universo escolar. Desplaza entonces el estudio de la ideología como simple discurso a la ideología como práctica, lo que acerca sus posiciones a las defendidas por Michel Foucault en 1969, cuando este último invoca la necesaria apertura de lo discursivo sobre las prácticas no discursivas, y su articulación recíproca. La ideología recubre, por lo tanto, para ambos, una existencia material. Se encarna en los lugares institucionales, en una práctica.

Althusser fundamenta incluso su aproximación en una ontologización de la ideología, considerada como categoría ahistórica: «La ideología no tiene historia»[7]. Invirtiendo las posiciones de la vulgata que veía en la ideología una simple excrecencia deformante de lo real, Althusser la considera como una estructura esencial, auténtica esencia que expresa la relación de los hombres con su mundo: «Retomaría palabra por palabra la expresión de Freud y escribiría: la ideología es eterna, como el inconsciente»[8].

Althusser abre un amplio campo a la corriente que representa. Desde 1971, Christian Baudelot y Roger Establet analizan la forma de selección en la institución escolar, con la publicación de *La escuela capitalista en Francia* (Maspero). Roger Establet, uno de los autores de *Para leer El Capital*, al contrario que el grupo de filósofos de Ulm, muy pronto se volvió hacia la sociología, aprendiendo estadística de forma profesional. Siguiendo el doble impulso proporcionado por Althusser y por Bourdieu (con *La reproducción*), Roger Establet tantea junto con Christian Baudelot la hipótesis de los aparatos ideológicos de Estado para medir su validez estadística en el universo escolar. Los autores distinguen claramente dos ciclos, uno corto y otro largo, que permiten la reproducción de la división social del trabajo en el seno del modo de producción capitalista: «Lo que se hizo en este trabajo, al mismo tiempo que se aplicaba este modelo de los AIE a la realidad estadística, fue intentar ver cuánto de este modelo era auténtico, verificable, en el sistema escolar»[9].

---

[6] *Ibid.*, *Positions*, cit., p. 93.
[7] *Ibid.*, p. 98.
[8] *Ibid.*, p. 101.
[9] Roger Establet, entrevista con el autor.

Un proyecto más amplio englobaba este estudio en un conjunto que debía hacer una historia de las ideas pedagógicas. En este marco, la madre de Étienne Balibar, Renée Balibar, y Dominique Laporte publican en 1973 *Le Français national* (Hachette), y Renée Balibar en solitario *Les Français fictifs* (Hachette); estos libros sostienen la tesis según la cual la escuela burguesa puso a punto un sistema de lengua enseñada de forma específica, que tiene su historicidad propia desde la Revolución Francesa. Con su definición de los aparatos ideológicos de Estado, Althusser permitió, por lo tanto, campos de investigación más precisos, abiertos hacia una elucidación de lo social. Es cierto que este concepto ha dado lugar a numerosas aplicaciones mecánicas; pero en la concepción de Althusser, los AIE de ninguna manera son, a pesar del término *aparato*, la expresión de un lugar, de un instrumento cualquiera: «Althusser intentó hacer referencia a cierto número de procesos en interacción»[10]. Hay por lo tanto una inflexión de la obra althusseriana hacia el estudio de las prácticas institucionales, una voluntad de paso de lo teórico a la praxis.

La antropología estructural-althusseriana

La matriz althusseriana va a generar sobre todo un intento de conciliación del marxismo y del estructuralismo en el campo de la antropología. Antes de mayo del 68 existía ya una corriente activa de antropólogos marxistas: Claude Meillassoux, Maurice Godelier, Emmanuel Terray, Pierre-Philippe Rey... Para la mayoría de ellos, Althusser va a representar el marco teórico en cuyo seno pueden inscribirse los estudios de campo. En un primer momento, antes de 1968, se multiplican los enfrentamientos conceptuales que dominan las discusiones, debates, coloquios. Pero muy pronto, y especialmente después de mayo del 68, la inflexión hacia los estudios de campo, hacia la praxis, se revela como una necesidad para avanzar: «Tuvimos entonces el sentimiento de que si seguíamos discutiendo sobre una base tan estrecha, apenas avanzaríamos, y en cierto modo se decidió hacer trabajo de campo y aumentar nuestra experiencia»[11].

Emmanuel Terray, del que recordemos que en 1957 había descubierto con placer *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss, desea conjugar este rigor científico con su compromiso político y con su adhesión al marxismo, fuera de la vulgata oficial de los años sesenta. Este intento de conciliación entra dentro de lo posible según

---

[10] George-Élia Sarfati, entrevista con el autor.

[11] Emmanuel Terray, entrevista con el autor.

Terray, que descubre tres límites que no llega a superar el pensamiento estructuralista y que sería posible vencer gracias al marxismo[12]. Por un lado, el estructuralismo no permite hacer economía de una filosofía, y la que subyace al trabajo de Lévi-Strauss, un kantismo sin sujeto trascendental que remite las oposiciones binarias descubiertas a las estructuras del cerebro humano, ese kantismo «no me agrada»[13]. En segundo lugar, el modelo fonológico funcionaba bien en Lévi-Strauss porque establecía, según Terray, un rasgo de equivalencia entre la sociedad y lo que tiene que ver con la representación del lenguaje: «Por eso escribí que hubiera debido titular su libro de 1949: *Las estructuras elementales del discurso sobre el parentesco*»[14]. Por ello, el estructuralismo lévi-straussiano se impide a sí mismo pensar la acción, la praxis. En tercer lugar, Lévi-Strauss, al definir la sociedad como un intercambio de palabras, de bienes y de mujeres, renuncia a dos campos que han sido los puntos ciegos de la aproximación estructural: la producción (reducida solamente al estudio de intercambio), y el conjunto de los fenómenos de poder. «Ahora bien, son según Marx dos puntos a partir de los cuales se realiza el cambio, lo que me lleva de nuevo al marxismo. De ahí la idea de organizar una coexistencia pacífica, una cooperación-colaboración»[15].

Emmanuel Terray quiere reconciliar el marxismo con la racionalidad contemporánea utilizando el método estructural, y a la inversa «dinamizar y no dinamitar el aparato estructuralista mediante el marxismo»[16]. Con este fin trabaja con el estudio de campo de Claude Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire* (Mouton, 1964), para revisarla a partir de las categorías althusserianas, y especialmente de los conceptos fundamentales del materialismo histórico tal y como los definía Balibar en *Para leer El Capital*. El libro de Claude Meillassoux es presentado por Terray como «un hito en la historia de la antropología»[17]. Claude Meillassoux se asignó una doble tarea en su obra: describir el modo de producción de autosubsistencia de las sociedades de linaje y segmentarias de la sociedad gouro, y en un segundo momento estudiar el paso a la agricultura comercial. A partir del análisis de los instrumentos de trabajo, de las técnicas de producción, de la fuerza de trabajo utilizada, Meillassoux reconstruía el proce-

[12] Emmanuel Terray, *Séminaire de Michel Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, 5 de enero de 1989.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] E. TERRAY, *Le Marxisme devant les sociétés primitives* [1969], Maspero, 1979, p. 95 [ed. cast.: *El marxismo ante las sociedades «primitivas»*, Buenos Aires, Losada, 1971].

so de trabajo y las relaciones de producción en las que se efectuaba. Pudo definir entonces, según Terray, dos formas de cooperación: la que resulta de la caza con redes, que determina una cooperación compleja, y por otra parte una cooperación simple basada en la agricultura. A la primera relación le corresponde el sistema tribal-aldeano, y a la segunda el sistema de linaje.

En términos althusserianos, Terray distingue por lo tanto en la formación económica y social estudiada por Meillassoux dos modos de producción en estrecha combinación. Por una parte, la cooperación compleja que se realiza en el sistema tribal-aldeano, basado en la propiedad colectiva de los medios de producción, en reglas de distribución igualitarias, y en un poder jurídico-político débil, intermitente, ocasional. Por otra, la cooperación simple se efectúa en el sistema de linaje; la propiedad es también colectiva, pero un individuo puede ser depositario del grupo, el reparto de la producción se hace a partir de una redistribución, y el poder es más sólido, duradero, sus detentadores son los primogénitos. Contra la idea de un predominio absoluto en todas partes de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas, Terray considera por lo tanto que su posición dominante eventual depende de su papel como relaciones de producción: «Destacamos simplemente que la supremacía de las relaciones de parentesco en el conjunto de la organización social no es en absoluto un rasgo común a todas las formaciones económico-sociales primitivas: está ligada a la presencia de ciertos modos de producción determinados»[18].

Terray halla así en Meillassoux una ilustración de la tesis althusseriana de la autonomía de las instancias, y de las diferencias posibles entre dominio de una instancia y determinación en última instancia de lo económico. Esta aproximación permite también echar un vistazo sobre los dos horizontes ciegos del estructuralismo: la producción y lo político.

Claude Meillassoux, sin embargo, no había hecho el trabajo de campo a partir de las categorías althusserianas; su primer artículo teórico sobre la interpretación de los fenómenos económicos en las sociedades tradicionales es de 1960, por lo tanto muy anterior a las primeras publicaciones althusserianas. Evidentemente acoge la lectura que hace Terray de su obra con satisfacción, pero no sin alguna reserva: «Claro que estaba contento de que Terray diese tanta importancia a mi trabajo, pero hizo de él una lectura althusseriana que hasta cierto punto obliteraba una parte de lo que yo había intentado mostrar, en especial la parte histórica y la parte dialéctica»[19]. Reconoce, sin embargo, que Terray ha

---

[18] *Ibid.*, p. 135.
[19] Claude Meillassoux, entrevista con el autor.

sacado a la luz un punto central de su aproximación: la separación que hay que realizar entre la organización social llamada de parentesco y el esquema consanguíneo, así como la recomposición del sistema de parentesco en función de las exigencias de la organización del trabajo y de la producción.

Trabajando también en África, en este caso con los alladian de Costa de Marfil en 1965, Marc Augé se inscribe igualmente en la órbita althusseriana. Prueba su matriz de análisis en el campo, esperando conciliar el estructuralismo lévi-straussiano, su formación como africanista adquirida con Georges Balandier y su adhesión al marxismo althusseriano. De la misma forma va a dinamizar las estructuras al prevenir contra toda obliteración de la dimensión histórica. Contra la pasión por el exotismo que representa entonces la imagen del Otro, exutorio de las ilusiones perdidas, Marc Augé recuerda que «el discurso antropológico es tanto menos inocente cuanto que está en la historia, en la historia de los otros, sin duda»[20]. Es verdad que el althusserismo de Marc Augé está muy suavizado por su formación literaria, y la comparación de las categorías conceptuales con la realidad del campo se remite a las notas a pie de página. La antropología que defiende Marc Augé es la de la reconciliación de las nociones, hasta entonces opuestas, de sentido y función, de símbolo y de historia: «La revisión antropológica no parece que se pueda efectuar más que a partir de dos puntos clave de la más reciente antropología francesa: el estructuralismo y el marxismo»[21].

Por su parte, Maurice Godelier sigue una perspectiva de investigación cercana a la de los antropólogos althusserianos, aunque no participe en el grupo de Althusser, aunque por otra pare haya emprendido, igual que Claude Meillassoux, una lectura marxista de la racionalidad económica antes de *Para leer El Capital*. En Godelier, más incluso que en otros antropólogos marxistas, encontramos el deseo de realizar una simbiosis entre marxismo y estructuralismo: «Retomamos por nuestra cuenta el método estructural cuando hay que avanzar en campos que no ha abordado Lévi-Strauss»[22]. Igual que para los althusserianos, la relectura de Marx está en la base del trabajo de Godelier, con la diferencia de que lo hace a la luz de Lévi-Strauss. Se encuentra en él el mismo antihegelianismo que en Althusser, las mismas referencias a la noción de corte tomada de Bachelard, necesaria para superar el empirismo con el fin de acceder a la lógica oculta de lo social. Este corte es percibido también en la obra de Marx: «La ciencia económica se separa radicalmente

---

[20] M. AUGÉ, *Symbole, fonction, histoire*, Hachette, 1979, p. 18.

[21] *Ibid.*, p. 206.

[22] M. GODELIER, *L'Idéel et le Matériel*, Fayard, 1984, p. 35 [ed. cast.: *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1989].

de toda ideología y Marx no tiene ya nada que ver con el joven Marx»[23]. La publicación en 1973 en Maspero de una recopilación de los artículos de Godelier aparecidos desde 1966, con el título *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, atestigua la vitalidad de esta corriente marxista en antropología: se venden 4.950 ejemplares de la obra, antes de pasar a la colección PCM de bolsillo en 1977, con una tirada de 10.000 ejemplares. Godelier asume además la responsabilidad de dirigir en Maspero una colección, «Bibliothèque d'anthropologie», al lado de la colección «Théorie» que dirige Louis Althusser.

Godelier se ve llevado a discutir las posiciones oficiales del PCF, especialmente de Lucien Sève, que opone en 1967 el método estructural y el pensamiento dialéctico. En 1970, Godelier responde en la misma revista, *La Pensée*, a estas críticas. Por otra parte, su perspectiva de conciliación de las vías estructural y dialéctica no le impide criticar si es necesario las tesis estructuralistas: «El análisis estructural –aunque no niega la historia– no puede acercarse a ella porque desde el principio ha separado el análisis de la "forma" de las relaciones de parentesco del análisis de sus "funciones"»[24].

La gran pregunta que plantea el trabajo teórico de Godelier, y que coincide con la de los althusserianos, es el fundamento de la causalidad estructural, es decir, la comprensión del papel dominante del parentesco en el seno de las sociedades tradicionales, combinada con la determinación final de la instancia económica. En este terreno, Godelier desplaza la visión habitual del ajuste infra/superestructura, y considera que no hay exterioridad en las sociedades primitivas entre las relaciones económicas y las relaciones de parentesco. Lo específico de estas sociedades, por el contrario, reside en el hecho de que «las relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción, relación política, esquema ideológico. El parentesco aquí es por lo tanto a la vez infraestructura y superestructura»[25]. Godelier apoya esta tesis con el ejemplo de la sociedad de cazadores pigmeos de la selva congoleña: los m'buti. Observa en este grupo que practica la caza y la recolección la existencia de tres obligaciones internas de su modo de producción: la dispersión de los grupos, la necesaria cooperación de los individuos, y una cierta fluidez entre las bandas constituidas para asegurar un reparto armonioso de los hombres y los recursos. El modo de producción de los m'buti deter-

[23] M. Godelier, «Système, structure et contradiction dans *Le Capital*», *Les Temps Modernes* (noviembre 1966) [reimp. en: *Horizon: trajets marxistes en anthropologie* [1973], t. 2, Maspero, 1977, p. 97; ed. cast.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, México, Siglo XXI, 1974].

[24] *Id.*, *Horizons: trajets marxistes en anthropologie*, cit., t. 1, p. 111.

[25] *Ibid.*, t. 2, p. 51.

mina, por lo tanto, todo un sistema de obligaciones cuyas articulaciones forman «la estructura general de la sociedad»[26].

Godelier defiende posiciones muy próximas a las de Althusser, aunque se separe de ciertas orientaciones del althusserismo: «Muchos discípulos de Althusser interpretan su teoría de las instancias como una jerarquía de instituciones [y no de funciones] y vuelven a caer en el error positivista que pretenden superar teóricamente para siempre»[27]. La combinación realizada entre el marxismo y el estructuralismo lleva a Godelier a distinguir en Marx el uso de dos formas de contradicción, de naturaleza diferente: una, interna a la propia estructura de las relaciones de producción, es concebida como contradicción original; la otra es la que opone dos tipos de estructuras, las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Este distingo le permite ajustar la aproximación marxista al estudio de las sociedades tradicionales, y arrojar luz sobre los procesos de transición en su seno: «El análisis de la naturaleza de las contradicciones inducido por el de la causalidad estructural debe prolongarse en una auténtica teoría del lugar del desplazamiento de las contradicciones en el curso de las transformaciones de un modo de producción»[28]. En este sentido, Godelier se separa de Lévi-Strauss, cuya reducción de la historicidad a simple contingencia discute, como durante un debate con Lévi-Strauss y Marc Augé organizado por la revista *L'Homme* en 1975: «Critico de hecho el homenaje que usted hizo en *De la miel a las cenizas* a la historia como contingencia irreductible; pienso que es un homenaje, en definitiva, negativo, un homenaje que se vuelve contra la historia»[29].

La sociología althusseriana

También entre los sociólogos las tesis althusserianas tuvieron un éxito extraordinario después de mayo del 68. Una renovación del pensamiento sobre la política, sobre las representaciones en el campo político, va a apoyarse en la noción de aparatos ideológicos de Estado: «Este artículo fue mi cruz durante largo tiempo, recuerda Pierre Ansart. Esos famosos AIE ¡estaban por todas partes! Nunca llegué a comprender cómo estas ideas pudieron tener tal poder de seducción»[30]. Pierre Ansart se ve superado e intenta en vano resistir el encantamiento practi-

---

[26] *Ibid.*, t. 1, p. 120.

[27] *Ibid.*, t. 1, p. 160, nota 30.

[28] P. Bonte, *La Pensée* 187 (junio 1976), p. 85.

[29] M. Godelier, «Anthropologie-Histoire-Idéologie», *L'Homme* (julio-diciembre 1975), p. 180.

[30] Pierre Ansart, entrevista con el autor.

cando una crítica sistemática del artículo de Althusser en París-VII; pero eso disgustaba enormemente a un público estudiantil que ponía en duda que fuese marxista. Pierre Ansart discutía el esquema de reproducción que va de forma funcional desde el Estado hasta las unidades más restringidas como la familia, e insistía por el contrario en las nociones de contradicción, de oposición en el fenómeno de recepción de la ideología, en su diversidad: «El esquema de Althusser torpedeaba lo que yo quería hacer. Tenía toda la razón para atacarlo, pero era predicar en el desierto»[31].

La influencia althusseriana en sociología política se concentra sobre todo en la obra de Nicos Poulantzas, que publica en 1968 *Poder político y clases sociales* (Maspero). Profesor de sociología en París-VII (Vincennes) desde 1968, Poulantzas propone una aproximación muy conceptual a la sociología para hacerla salir de los atolladeros empíricos y elevarla a teoría científica: «El modo de producción constituye un objeto abstracto-formal que no existe en sentido estricto, en la realidad...»[32]. En una estricta ortodoxia althusseriana ligeramente impregnada de gramscismo en su definición del Estado como portador de una función global, Poulantzas quita la razón a dos lecturas deformantes de Marx: la lectura historicista y la lectura economicista.

El historicismo se expresa según él de dos formas: una corriente hegeliana, que coloca la clase social en la posición de sujeto de la historia, representada por Georges Lukács, Lucien Goldmann, Herbert Marcuse; y una segunda corriente que se apoyaría en una interpretación funcionalista de Marx y tendría como representante en Francia a Pierre Bourdieu. Esta concepción tendría como efecto perverso disociar en teoría la noción de clase en sí, definida por su lugar en el modo de producción, y la de clase para sí, consciente de sus intereses de clase. Poulantzas opone a esta orientación historicista el mismo argumento que Althusser respecto al humanismo, al considerar a los agentes de la producción como simples «soportes o portadores de un conjunto de estructuras»[33].

La otra lectura deformante de Marx, según Poulantzas, es el economicismo, que reduce la existencia de las clases sociales a su única realidad en el interior de las relaciones de producción. Lo que tiene en el punto de mira es la vulgata oficial y su teoría del reflejo: «Los poderes político o ideológico no son la simple expresión del poder económico»[34]. Poulantzas le opone el concepto de hegemonía, tomado de Grams-

---

[31] *Ibid.*

[32] N. POULANTZAS, *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, 1968, p. 11 [ed. cast.: *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Madrid, Siglo XXI de España, 1978].

[33] *Ibid.*, p. 63.

[34] *Ibid.*, p. 121.

ci, para devolver al aparato jurídico-político del Estado su complejidad y su autonomía relativa. Como en Althusser, la instancia ideológica desempeña en Poulantzas un papel fundamental, que no se reduce a enmascarar la dominación económica; tiene como función construir un discurso positivo coherente respecto a lo vivido de los agentes, y ocultar no solamente lo económico, sino sobre todo la instancia que se encuentra en situación dominante.

Poulantzas tuvo el mérito de abrirse a una reflexión nueva sobre el poder, concebida de forma mucho más compleja que la habitual referencia a un Estado-instrumento de clase. El poder es analizado como un amplio campo estratégico englobante, en una aproximación bastante cercana a la de Michel Foucault, sin discutir, sin embargo, la noción de centro en el funcionamiento del poder. El trabajo de Poulantzas tiene, a comienzos de estos años setenta, un enorme éxito en el muy valorado campo de la sociopolítica, hasta el punto de que es el sociólogo más representado en la obra que aparece en 1971 en Seghers, *Claves de la sociología*, escrita por René Lourau y Georges Lapassade: «Se nos ha reprochado en todo el mundo haber otorgado un lugar gigantesco a Poulantzas en esta obra, pero para nosotros parecía natural en aquel momento»[35]. Las tiradas de *Poder político y clases sociales* dan fe de la apreciación de René Lourau, puesto que la obra salió con 8.200 ejemplares, antes de alcanzar una tirada total de 40.000 ejemplares en PCM.

UNA EPISTEMOLOGÍA ALTHUSSERIANA

El materialismo histórico, en su versión althusseriana, no se limitó al campo de las ciencias humanas. En su ambición por reconciliarse con la racionalidad contemporánea, desarrolló toda una reflexión sobre las ciencias llamadas duras. El marco esencial siguió siendo la ENS de Ulm, donde se celebrara un «curso de filosofía para científicos». Los cursos de 1967-1968 van a dar lugar a una publicación que se va a convertir en el breviario de los althusserianos comprometidos en la investigación científica, *Sur l'histoire des sciences*[36]. Michel Pêcheux, al que ya hemos visto definir el análisis del discurso a partir de los conceptos althusserianos, se pregunta en esta obra sobre esa famosa noción de corte. Tomando como modelo el distingo establecido por Althusser en la obra de Marx acerca del famoso corte epistemo-

---

[35] René Lourau, entrevista con el autor.

[36] M. FICHANT y M. PÊCHEUX, *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, 1969 [ed. cast.: *Sobre la historia de las ciencias*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971].

lógico, Pêcheux estudia los efectos del corte galileano en física y en biología. Cree tener en cuenta lo ideológico y lo científico para mostrar que simplemente hay que apartar las concepciones del mundo (lo ideológico) «en cada rama de la física, en el nivel específico del corte»[37]. En cuanto a Michel Fichant, pone en duda incluso la propia idea de una historia de las ciencias: «La historia de las ciencias no cae por su propio peso»[38]. Retoma una cuestión muy foucaultiana que es situar el lugar del discurso teórico, el público al que va destinado, el lugar reconocido por ese discurso. Michel Fichant consagra buena parte de la obra a una crítica de los obstáculos que se oponen a la construcción del concepto de historia de las ciencias y que tienen que ver con la ideología: el hecho de considerar la ciencia como unicidad, el de percibir su devenir en una teleología continua, y el empirismo inducido por estas concepciones. Al contrario de estos presupuestos, él preconiza una «epistemología de la recurrencia»[39]. Esta noción de recurrencia debe constituir la ruptura mayor con la relación tradicional mantenida por el científico con su práctica. Pero según los presupuestos althusserianos, esta recurrencia no es un simple análisis regresivo, teleológico, que presupone un *continuum* histórico: debe distinguir la propiedades de lo real de las del conocimiento.

Desde esta perspectiva abierta por la escuela francesa de epistemología: Cavaillès, Bachelard, Canguilhem..., los althusserianos ven ante sí el campo de la reflexión epistemológica. En este marco, Dominique Lecourt publica en 1972 *Para una crítica de la epistemología*[40]. Este trabajo, sin embargo, lleva las huellas del post-68, y reintroduce, con ocasión de una delimitación del alcance de la intervención foucaultiana, la primacía de la noción de práctica. Sin duda Foucault menciona la pertinencia de prácticas discursivas en *La arqueología del saber*, pero según Dominique Lecourt no va lo bastante lejos. Las prácticas experimentales propias de la actividad científica no pueden reducirse al estudio de las prácticas del discurso. Por otra parte, el estudio de las condiciones de posibilidad de un discurso no permite prescindir de un estudio sistemático de sus condiciones de producción. Esta proximidad y este diálogo a veces conflictivos entre las obras foucaultiana y alhtusseriana son, como veremos, fundamentales en la inflexión epistemológica de unos y otros.

Pierre Raymond, althusseriano y matemático, publica una serie de obras de reflexión sobre las condiciones de posibilidad de una historia

---

[37] M. PÊCHEUX, *ibid.*, p. 30.

[38] M. FICHANT, *ibid.*, p. 54.

[39] *Ibid.*, p. 101.

[40] D. LECOURT, *Pour une critique de l'épistémologie*, Maspero, 1972 [ed. cast.: *Para una crítica de la epistemología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973].

de las ciencias a mediados de los años setenta[41]. Cuestiona también la relación que mantiene la filosofía con la producción científica. Él la sitúa en el plano de su forma de funcionamiento, que debe ser distinguida y conectada con «la distribución social de las fuerzas científicas»[42]. Vuelve a aparecer en Pierre Raymond el mismo intento anunciado por Michel Fichant en 1969, es decir, la construcción de una historia de las ciencias que plantee la cuestión previa de la producción científica: «El problema de una historia de las ciencias es justamente concebir la distribución social de las fuerzas productivas científicas y las relaciones (filosóficas) de producción»[43]. A la manera althusseriana, Pierre Raymond divide su objeto matemático en dos. Distingue un nivel que desempeña el papel de teoría, lo matemático, y el que representa la realidad, lo matematizado, cuyas fronteras están en constante desplazamiento. Esta división debe permitir la renovación de la aproximación histórica a lo matematizado y su acceso al continente matemático. Todo un horizonte teórico basado en la eficacia de la ruptura habría generado así una rica reflexión epistemológica en la perspectiva abierta por Althusser.

Un deseo de totalización

Todo el campo de las ciencias humanas parece por lo tanto adoptar el discurso althusseriano a comienzos de los años setenta. Se presenta como el medio para realizar esta federación de todas las disciplinas, de todos los saberes regionales, alrededor de una ambición teórica que da acceso a una posible totalización conceptual, una matriz de análisis capaz de explicar la diversidad de lo real más allá de las compartimentaciones habituales.

Esta adopción de los conceptos althusserianos como matriz de análisis de lo real es manifiesta en la revista *Tel Quel*, que justamente a fines de 1968 se propone, como hemos visto, construir una «teoría de conjunto». A la separación arbitraria entre dos géneros, «novela» y «poesía», Marcelin Pleynet opone una nueva aproximación del recorrido textual que se inspira directamente en las tres «generalidades» expuestas por Althusser: «Generalidad 1 (generalidad abstracta, trabajada), la

[41] P. Raymond, *Le Passage au matérialisme*, Maspero, 1973; *De la combinatoire aux probabilités*, Maspero, 1975; *L'Histoire et les Sciences*, Maspero, 1975 [ed. cast.: *La historia y las ciencias*, Barcelona, Anagrama, 1976]; *Matérialisme dialectique et Logique*, Maspero, 1977. Por otra parte, dirigirá la colección «Algorithme» en François Maspero, que publicará, entre otras obras, *La Théorie des jeux: une politique imaginaire*, de Michel Plon, 1976.

[42] P. Raymond, *L'Histoire et les Sciences*, Maspero, 1975, PCM, 1978, p. 11.

[43] *Ibid.*, p. 53.

lengua; generalidad 2 (generalidad que trabaja, teoría), arqui-escritura; generalidad 3 (producto del trabajo), el texto»[44]. La dialectización de la teoría y de la práctica en acción entre los «telquelianos» se refiere no a una reducción de uno de los términos al otro, sino a la definición que da Althusser de la teoría como forma específica de la práctica, aproximación que le permite augurar una ciencia nueva: la escritura. «El texto es a la vez un proceso de trasformación determinado por la economía escrituraria y, según la fórmula de Althusser, una "estructura de contradicciones múltiples y desiguales"»[45].

Siempre en el campo literario, la revista *Littérature* está fuertemente marcada por las posiciones althusserianas, y cuando se trata de reflejar los dos ángulos muertos del estructuralismo en 1974 en un número dedicado a «Histoire/Sujet», Danièle Sallenave define las reglas de intervención(es) que se apoyan esencialmente en las tesis de Lacan y Althusser. Examinando el funcionamiento de la tríada conceptual que sirve para el análisis literario (formalismo/marxismo/psicoanálisis), concibe la literatura como un objeto ideológico y considera por lo tanto indispensable una integración de estas tres aproximaciones para acceder a la cientificidad: «La entrada del materialismo histórico (M.H.) y del análisis de las formaciones del inconsciente (A.F.I.) en la teoría de las formas literarias permitiría la consideración teórica de la cuestión de lo real, [...] de la cuestión del sujeto»[46]. Ella ve en el materialismo histórico y dialéctico la base de la construcción de una teoría general como teoría de la producción de lo simbólico. Con esta condición se podrían inscribir las prácticas artísticas en el interior de la cuestión «del modo de simbolizar»[47]. Retomando los propios términos de Althusser, Danièle Sallenave se apoya en su definición de un concepto marxista del tiempo histórico, de antes del sujeto, es decir, de un proceso sin sujeto, previo a una orientación materialista.

Este deseo de totalización también va a lograr la adhesión de algunos historiadores, aunque menos numerosos. Régine Robin, historiadora abierta al diálogo interdisciplinar con la lingüística, recuerda el entusiasmo con que descubre los artículos de Althusser a mediados de los años sesenta. Ella era entonces una joven profesora del liceo de Dijon: «Tuve la impresión de que algo nuevo pasaba y que no solamente se podía tomar el marxismo en serio, sino que allí había una conceptualización pensable»[48]. Pero fueron raros los historiadores que se compro-

[44] M. Pleynet, *Tel Quel, Théorie d'ensemble*, cit., p. 102.

[45] Ph. Sollers, «Écriture et révolution», *ibid.*, p. 78.

[46] D. Sallenave, «Règles d'intervention(s)», *Littérature* 13 (febrero 1974), p. 7.

[47] *Ibid.*, p. 12.

[48] R. Robin, entrevista con *Espaces Temps*, «Fabrique des sciences sociales», núms. 47-48, 1991.

metieron así en este peligroso camino, donde por su formación se sentían incómodos frente al teoricismo y al alto grado de abstracción que usaban los althusserianos. En este campo, por definición complejo e híbrido, la matriz conceptual althusseriana no podía aplicarse más que al precio de la eliminación de lienzos enteros de la realidad, sacrificados para probar la validez de la teoría: «Nosotros los historiadores éramos vistos como sujetos pérfidos puesto que volvíamos siempre sobre el hecho de que los conceptos no estaban completos»[49]. Es cierto que Pierre Vilar, profesor en la ENS de Ulm, tenía una relación de proximidad profesional y amistosa con Althusser, compartiendo con él además una misma adhesión a un marxismo riguroso; también es invitado a tomar la palabra en tanto que historiador en el seminario de Althusser. Pero estas relaciones no irán demasiado lejos, excepto por el diálogo crítico con algunas de las tesis althusserianas que emprende Pierre Vilar en la contribución que entrega a Pierre Nora para la publicación de *Hacer la historia*[50]. Se trata sobre todo de dos puntos de vista inconmensurables: el del historiador y el del filósofo.

Encontramos también el deseo de totalización en el grupo que crea en 1973 la revista *Dialectiques*[51]. El núcleo fundador de esta revista se sitúa en la doble filiación de Jean-Toussaint Desanti, por su deseo de explorar en concreto los diversos campos de cientificidad, y de Althusser, por su voluntad de totalización, de articulación de los distintos niveles del saber. *Dialectiques* es original por su alto nivel de conceptualización, su independencia militante, y su rechazo a todo vasallaje. La revista tendrá un gran éxito, y sin apoyo editorial va a construir una eficaz red de distribución que le permitirá superar a veces los 10.000 ejemplares. El proyecto nació inmediatamente después del 68 en Saint-Cloud, donde se reunía un pequeño número de normalistas: Pierre Jacob, David Kaisergruber y Marc Abélès, miembros los tres del PCF en aquel momento. Tuvieron inmediatamente dificultades con la dirección del partido, que los convoca ante su instancia superior, el buró político, para dar explicaciones sobre la línea de su revista: «Simplemente porque habíamos publicado un artículo de Desanti sobre las matemáticas en Hegel. El artículo no tenía absolutamente nada que ver con la política, pero como Desanti había sido ideólogo del partido, les inquietó»[52]. Entre los colaboradores ocasionales de la revista encontramos a la lin-

---

[49] *Ibid.*

[50] P. VILAR, «Histoire marxiste, histoire en construction», *Faire de l'histoire*, bajo la dirección de J. LE GOFF y P. NORA, Gallimard, 1974, t. 1, pp. 169-209 [ed. cast.: *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1985].

[51] *Dialectiques* 1-2 (1973), director de publicación: D. Kaisergruber; colaboradores: B. Avakian-Ryng, M. Abélès, D. Kaisergruber, J.-C. Chaumette, Y. Mancel, S. Ouvrard, Ch.-A. Ryng, J.-L. Piel.

[52] Marc Abélès, entrevista con el autor.

güista Claudine Normand, que descubre a Althusser en 1969-1970: todo su trabajo sobre el corte saussuriano se sitúa en la perspectiva de una verificación de la hipótesis althusseriana del corte aplicado al campo lingüístico. Régine Robin aparecerá también con frecuencia en tanto que historiadora/lingüista en la revista, desde posiciones althusserianas.

Toda una efervescencia teórica, por lo tanto, parece colocar al althusserismo como federador de las ciencias humanas, rompeolas de cientificidad por su capacidad para conjugar estructuralismo y marxismo. Pero este momento de triunfo será tan fugitivo como espectacular, puesto que la pluralización de la contradicción, la sustitución del juego binario de la dialéctica por una compleja combinatoria de instancias van a relativizar y disminuir muy pronto el poder del esquema de explicación marxista, incluso el enriquecido por Althusser.

17

LA MATRIZ ALTHUSSERIANA SALTA POR LOS AIRES

Como efecto contradictorio de mayo del 68, el althusserismo se encuentra bien, pero los althusserianos funcionan mal. Son muy conscientes de que el acontecimiento va a chocar con su esquema explicativo y que deben reorientar la perspectiva de sus investigaciones hacia la praxis, sobre el terreno, para probar su fecundidad. Althusser inicia entonces un largo proceso de rectificación, de autocrítica.

LAS AUTOCRÍTICAS

Desde 1968, con ocasión de una nueva edición de *Para leer El Capital* en la «Petite collection Maspero», Althusser toma distancia crítica respecto a lo que califica de «tendencia teoricista cierta», que fue la suya en su relación con la filosofía[1]. Este teoricismo se manifiesta a sus ojos en una aproximación demasiado forzada entre el marxismo, revisado en lo que respecta a la noción de corte, y el estructuralismo, fuente de confusión: «La terminología que hemos empleado era en diversos aspectos demasiado cercana de la terminología "estructuralista" para no dar lugar a equívocos»[2].

Lo que no es todavía más que una discreta distancia respecto al estructuralismo que todo el mundo reivindicaba ayer va a convertirse rápidamente en el aspecto principal de una autocrítica en regla, como lo

---

[1] L. ALTHUSSER ya había iniciado este proceso de autocrítica en el prefacio a la edición italiana de *Para leer El Capital*, aparecida en 1967.

[2] L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, Maspero, PCM, t. 1, 1968, p. 5 [ed. cast.: *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1969].

manifiesta el propio título de la obra de Althusser aparecida en 1974, *Elementos de autocrítica* (Hachette). Se trata entonces de auténtica desviación, y ya no de un simple error puntual; se sabe qué significa el término desviacionista en la corriente marxista, la idea de un pecado irremisible, que hace necesaria la autoflagelación. La desviación teoricista tuvo como efecto presentar el famoso corte bajo la forma de una oposición que se desenvolvería «entre *LA* ciencia y *LA* ideología»[3]. Una escenografía semejante desplaza el juego hacia el estricto terreno del racionalismo, oponiendo la ideología, que pasa a ocupar el lugar del error, y la ciencia marxista, que ocupa el de la verdad. Esta posición implicaba pensar la problematización filosófica y política según el modelo de la historia de las ciencias, y los préstamos de Bachelard actúan aquí ya no solamente en el terreno metafórico, sino en el heurístico. Este error de perspectiva, este teoricismo, se habrían encarnado en tres figuras: una teoría de la diferencia entre la ciencia y la ideología en tanto que términos generales, el concepto de práctica teórica, y por último la tesis según la cual la filosofía es el lugar de la teoría de la práctica teórica. Althusser vuelve sobre la lectura de *El Capital* emprendida en 1965 al denunciar: «Nuestro "coqueteo" con la terminología estructuralista sin duda ha superado lo permitido»[4].

Cuando Althusser reprocha simplemente el lenguaje empleado a mediados de los años sesenta, sin duda minimiza lo que de hecho dependía ante todo de una estrategia totalmente consciente de sutura entre diversos saberes alrededor de un objetivo común, tanto institucional como teórico. En 1974, percibe el estructuralismo como una especialidad muy francesa y una ideología filosófica de eruditos: la tendencia general del estructuralismo define esta corriente de pensamiento como «racionalista, mecanicista, pero sobre todo formalista»[5]. Y no ve ninguna relación entre la desaparición de las realidades concretas que supone la idea/ideal estructuralista de una producción de lo real que sería resultado de una combinatoria de elementos cualquiera, y el marxismo, cuyos conceptos, aunque se definan como abstracciones, pretenden explicar la realidad social en sus posturas más concretas. Marx «no es un estructuralista puesto que no es un formalista»[6].

Sabemos, sin embargo, que una apreciación semejante está mal fundada, puesto que el estructuralismo nunca se ha definido, al menos en su acepción levi-straussiana, como un formalismo. La crítica a Vladimir Propp por parte de Lévi-Strauss da fe por otra parte del distingo

---

[3] L. ALTHUSSER, *Éléments d'autocritique*, Hachette, 1974, p. 41 [ed. cast.: *Elementos de autocrítica*, Barcelona, Editorial Laia, 1975].

[4] *Ibid.*, p. 57.

[5] *Ibid.*, p. 61.

[6] *Ibid.*, p. 63.

necesario entre estas dos corrientes, deliberadamente confundidas por Althusser. La definición que da este último del estructuralismo, a la vez simplificadora y semejante a la naturaleza de la corriente de pensamiento en cuestión, tiene sobre todo una pretensión estratégica de depreciación de un paradigma que ha perdido su vitalidad unificadora, y permite además disculparse por no haber sido nunca estructuralista: «Si bien nunca hemos sido estructuralistas, [...] hemos sido culpables de una pasión igualmente fuerte y comprometedora: hemos sido spinozistas»[7].

Un año antes de esta autocrítica, en 1973, Althusser había ya reconocido, con ocasión de la polémica que le enfrentó con el marxista inglés John Lewis, la desviación de teoricismo. Sin embargo, había permanecido sólidamente establecido en sus posiciones hostiles al humanismo llamado burgués, al que oponía el antihumanismo teórico de Marx de la madurez: «La historia es un proceso, y un proceso sin sujeto»[8], concepción ya enunciada en 1968[9]. Althusser también reconocía tener que hacer su autocrítica sobre un punto esencial, el del corte epistemológico en la obra de Marx, y según el cual las categorías filosóficas hegelianas de alienación, de negación de la negación, habrían desaparecido totalmente tras el corte en beneficio de categorías estrictamente científicas: «J. Lewis me responde que eso no es cierto. Tiene razón»[10]. Esta ceguera se explicaría por la desviación teoricista en la cual Althusser reconocía haberse extraviado al asimilar la revolución filosófica de Marx al modo de revolución en uso en las ciencias, que se traducía en un auténtico corte epistemológico: «Por lo tanto, yo pensé la filosofía siguiendo el modelo de "la" ciencia»[11].

Además de este aspecto autocrítico, la *Respuesta a John Lewis* es considerada como un acontecimiento político fundamental y celebrada como tal por Emmanuel Terray. Éste percibe la puesta en práctica de la tesis de todos los grandes filósofos según la cual hacer filosofía consiste en hacer política en teoría. El libro responde indiscutiblemente a una necesidad, de lo que da fe la tirada, excepcional para esta clase de obra, de 25.000 ejemplares. La filosofía sería por esencia política, tendría como fundamento esencial proseguir la obra política por otros medios. Althusser «habla, a cara descubierta, de política, y su intervención apun-

---

[7] *Ibid.*, p. 65.

[8] L. ALTHUSSER, *Response à John Lewis*, Maspero, 1973, p. 31 [ed. cast.: *Para una crítica de la práctica teórica: respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI de España, 1974].

[9] L. ALTHUSSER, «Marx et Lénine devant Hegel», 1968, publicado en *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1969 (la tirada de este libro alcanzará los 25.000 ejemplares, a los que hay que añadir los 13.000 ejemplares de la colección PCM a partir de 1972).

[10] *Id.*, *Response à John Lewis*, cit., p. 51.

[11] *Ibid.*, p. 55.

ta hacia un problema cuya solución es en muchos aspectos decisiva para el porvenir del movimiento obrero francés e internacional: ¿cómo proceder a un análisis marxista del periodo estalinista?»[12]. Althusser ataca la escasa explicación oficial de los errores del estalinismo ofrecida en la tribuna del XX congreso del PCUS por Kruschev, según la cual el resbalón sería resultado simplemente del culto a la personalidad. Esta explicación puramente jurídica y humanista sería la compañera del economicismo en uso en la URSS durante y después de Stalin.

Althusser ve en el estalinismo y la desviación que representa «una especie de revancha póstuma de la II internacional: una especie de resurgir de su tendencia principal»[13], que se encarna en la doble figura complementaria, según Althusser, del humanismo y el economicismo. A esto opone la categoría de «proceso sin Sujeto ni Fin», que puede también adquirir la forma de «proceso sin Sujeto ni Objeto»[14], considerando que la categoría del sujeto depende simplemente de la filosofía burguesa, y fue inventado con fines estratégicos precisos de dominación ideológica. Hay que hacer notar en esta posición de negación del sujeto algo más que una afinidad terminológica con el estructuralismo, una gran proximidad paradigmática.

Pero el proceso de autocrítica no hace más que empezar. Poco después, en 1976, Étienne Balibar conoce un texto inédito que le enseña Althusser. Es en este momento cuando toma conciencia de que Althusser está animado por una fuerza inefable que lo lleva a deshacer, a destruir todo lo que había construido hasta entonces, hasta obligarse al silencio en el que se encerrará este hombre enterrado en vida (y que confesará a Balibar en 1980: «Yo no me suicidaría, haría algo peor. Destruiría lo que he hecho, lo que soy para los otros y para mí...»[15]). Étienne Balibar propone varias hipótesis para explicar este mecanismo de destrucción cada vez más convincente en Althusser de sus posiciones anteriores; estas tentativas explicativas son por otra parte acumulables. Hay razones de orden psicológico: se sabe que Althusser tenía una salud psicológica frágil, que no pasaba un año completo de enseñanza en Ulm sin una estancia prolongada en el hospital psiquiátrico. A esto se añaden razones de orden político, relacionadas con la crisis del marxismo, del mundo comunista y del PCF, que Althusser habría intentado en vano atajar, sin poder aportar un remedio satisfactorio. Queda otra explicación que desarrolla Balibar, muy interesante, que es la explicación de orden filosófico que invoca la temática derridiana de la decons-

---

[12] E. Terray, *Le Monde*, 17 de agosto de 1973.

[13] L. Althusser, *Response à John Lewis, op. cit.*, p. 93.

[14] *Ibid.*, p. 72.

[15] É. Balibar, «Tais-toi encore, Althusser!», *Les Temps Modernes* (diciembre 1988), p. 3 [reimp. en: *Écrits pour Althusser*, La Découverte, 1991].

trucción; Balibar muestra de qué modo Althusser deconstruye en persona su propio sistema filosófico por la naturaleza misma de los conceptos que establece. «Lo que Althusser tenía que decir no podía ser más que bajo la forma de una negación, de un discurso adecuado a su posterior anulación. En suma, le resultaba necesario poner en práctica lo que Heidegger y Derrida describieron teóricamente: la unidad contradictoria, en el tiempo, de las palabras y de su tachadura»[16]. Balibar subraya el carácter ya autocrítico de los conceptos avanzados por Althusser, que contienen su propia negación en su tensión interna, caso por ejemplo del concepto de antihumanismo teórico. El proyecto esencial de Althusser, el de construir una ciencia que escape a la ideología, implica el retorno siempre posible de lo rechazado al propio campo de la ciencia. No hay por lo tanto reposo posible en esta batalla incesante, en este conflicto interno en el seno de una ciencia que hay que promover, pero de la que se sabe que contiene en sí misma la no-ciencia, su propia desaparición, su propia tachadura.

La lección de Althusser

Esta autocrítica de Althusser no fue suficiente para uno de los autores de *Para leer El Capital*, Jacques Rancière, que publica en 1974 en Gallimard una obra en la que repudia radicalmente la enseñanza del maestro, *La leçon d'Althusser*. Su contribución de 1965 en *Para leer El Capital* había sido suprimida, como las de Roger Establet y Pierre Macherey, de la reedición abreviada de 1968 en «Petite Collection Maspero». Ante el éxito del libro, la editorial Maspero decide reeditar la totalidad de las contribuciones de 1973. Jacques Rancière es invitado entonces a revisar su texto, «Le concept de critique et la critique de l'économie politique. Des manuscrits de 1844 au *Capital*», para introducir sus eventuales correcciones. Pero Jacques Rancière no podía y no quería contentarse con retoques de detalle: el movimiento de 1968 lo había vuelto muy crítico a propósito de las posiciones althusserianas. La ruptura se consuma desde 1968-1969, en el momento de la creación de Vincennes, donde Rancière da clase en el departamento de filosofía. Ejerce entonces una crítica acerba de los compromisos del pasado, en nombre de su adhesión al movimiento maoísta, oponiendo la dinámica de la «revolución cultural» a la restauración de un academicismo epistemológico, aunque sea althusseriano.

Al tener la impresión de ser solicitado en 1973 para dar la apariencia de una permanencia de las posiciones del grupo de trabajo de 1965,

---

[16] *Ibid.*, p. 9.

Rancière propone presentar su contribución precedida de un largo prefacio explicativo para resituar a la vez sus posiciones de 1965 en su contexto, y su distancia crítica en 1973: «Tenía la impresión de que algo se volvía a poner en marcha como si no hubiese pasado nada y que había que marcar una cierta diferencia respecto a esa reanudación del discurso althusseriano. Pero este texto fue censurado»[17]. El editor decide finalmente reeditar en 1975 *Para leer El Capital* sin ninguna modificación, según los términos del contrato firmado en 1965[18].

Jacques Rancière reacciona de forma doble a esta situación: publicando desde noviembre de 1973, en *Les Temps Modernes*[19], el prefacio que le había sido rechazado en Maspero, y sacando en Gallimard, en 1974, *La Leçon d'Althusser*. El balance que traza del althusserismo es muy negativo, y la originalidad reside en el hecho de que él surge de un althusserismo de la primera hornada y del primer círculo: «En tanto que instrumento de interpretación de las sociedades y los movimientos históricos, el althusserismo no ha producido nada interesante. [...] Ha sido más bien un sobretodo que un enriquecimiento, dejando caer una auténtica tapa sobre lo que pudo existir desde comienzos de siglo en el pensamiento marxista en Alemania, Italia, Inglaterra, Estados Unidos. Todo esto se desvaneció y no quedaron más que los grandes autores, el PCF y nosotros, es decir, una concepción radicalmente provinciana»[20]. Cuando Rancière escribe *La Leçon d'Althusser*, la autocrítica de Althusser aún no había aparecido; pero no va a satisfacer a Rancière, que la considera una representación destinada a responder a las críticas que se multiplican, con el fin de hacer posible así la continuación de un neo-althusserismo apenas renovado.

La crítica de Rancière, por el contrario, es radical, y avanza gracias a rupturas y rechazos: «El althusserismo murió sobre las barricadas de mayo junto con tantas otras ideas del pasado»[21]. Es cierto que Rancière admite que el althusserismo tuvo un efecto positivo en el terreno subjetivo para toda una generación en tanto que fenómeno de puesta en circulación, de puesta en comunicación de determinados saberes: en efecto, alrededor de Althusser se constituye la tentativa de síntesis de un movimiento crítico respecto a los saberes instituidos, así como una nueva relación con lo político. Pero es muy crítico, a propósito de la negación de todo pensamiento del sujeto, presentado por el althusserismo como

---

[17] Jacques Rancière, entrevista con el autor.

[18] Maspero, 4 vols. De la PCM: *Lire le Capital*, t. 1: L. ALTHUSSER, É. BALIBAR; t. 2: L. ALTHUSSER, É. BALIBAR; t. 3: J. RANCIÈRE; t. 4: R. ESTABLET, P. MACHEREY.

[19] R. RANCIÈRE, «Mode d'emploi pour une réédition de *Lire le Capital*», *Les Temps Modernes* (noviembre 1973), pp. 788-807.

[20] Jacques Rancière, entrevista con el autor.

[21] J. RANCIÈRE, *La Leçon d'Althusser*, Gallimard, 1974, p. 10.

un espantajo: «Hacía ya algún tiempo que se nos hablaba del descenso del sujeto a los infiernos»[22]. Rancière recuerda que en 1973 es la universidad en pleno la que proclama alto y fuerte, en todos los tonos, la liquidación del sujeto: «En cuanto al hombre, no existe hoy ningún *hypo-khâgneux* que no se ruborizase de invocarlo en sus disertaciones»[23]. El otro ángulo de ataque, esta vez sostenido por sus posiciones maoístas del momento, consiste en recordar el fundamento de la dialéctica: Uno se divide en Dos. Y reprocha a Althusser lo que considera una adhesión/traición a la sociología durkheimiana cuando presenta la ideología como un fenómeno en sí, un dato inmutable, ahistórico, una invariante, mientras que para Rancière toda ideología está ineluctablemente atrapada en los envites entre clases, y no puede por lo tanto ser captada más que como ideología de clase.

El núcleo de la oposición se encuentra entonces en la teoría althusseriana de la ideología, antes que en las acusaciones de recuperación o de ofensiva anti-izquierdista para defender el aparato del PCF y el saber académico: «La ideología podría ocupar perfectamente en Althusser el estatuto que confiere al Estado la reflexión metafísica clásica. [...] Así la ideología no será planteada como el lugar de una división, sino como una totalidad unificada por su relación con su referente (el todo social)»[24]. Althusser habría unido así dos en uno y hecho desaparecer por arte de magia el concepto de contradicción, lo que a ojos de Rancière, en este momento, no es otra cosa que el procedimiento clásico del revisionismo. De la misma manera, se asiste a una ontologización de la noción esencial de relaciones de producción, que «aparecen retiradas en el más allá de la estructura»[25].

La ruptura entre Rancière y Althusser es por lo tanto radical. Y cuando Terray alabe en *Le Monde* el mérito de *Respuesta a John Lewis*, percibido como una auténtica bomba política, Rancière responderá en el mismo periódico que Althusser enuncia de hecho los límites de la nueva ortodoxia, conciliable en el seno del aparato del PCF[26]. Rechaza lo que considera «un esfuerzo de parcheado, de asimilación de lo que ha pasado entre tanto, de semiconfesiones que permiten que se continúe creyendo que se dice la misma cosa»[27]. Este acto de ruptura va a tener un amplio eco mediático, puesto que representa un síntoma decisivo de la crisis que experimenta el althusserismo desde 1968, a pesar de las pasiones que suscita. Evidentemente va a ser muy mal recibido y experimen-

---

[22] *Ibid.*, p. 43.
[23] *Ibid.*, p. 159.
[24] *Ibid.*, pp. 237-238.
[25] *Ibid.*, p. 235.
[26] J. RANCIÈRE, *Le Monde*, 12 de septiembre de 1973.
[27] Jacques Rancière, entrevista con el autor.

tado, no solamente por Althusser, sino por sus íntimos, que reconocen, sin embargo, el carácter «brillante» del libro de Rancière[28].

Para Étienne Balibar, esta obra aparece hoy como la expresión de un contexto, el de los maoístas que explicaban en su periódico, *La Cause du Peuple*, que la burguesía estaba al borde del hundimiento, que el poder estaba al alcance de la mano y que la única defensa que la mantenía en el poder era el PCF. Como los trabajadores no podían más que amar a Mao según los que se llamaban marxistas-leninistas, era necesario que el interior del PCF hubiese alguien que se inspirase en Mao para burlar la vigilancia de la clase obrera, y no podía ser más que Althusser, presentado como el portaplumas y el gran manipulador: «Ahora bien, Rancière sabía que interpretaba al revés las fórmulas de Althusser, como la de "práctica teórica", que es una forma de explicar que la teoría es en sí misma práctica, sin conferir, sin embargo, un privilegio absoluto a la teoría, contrariamente a lo que dice Rancière»[29]. Pierre Macherey se vio incluso más afectado en el plano afectivo por lo que cree que fue una «negación en el sentido del Evangelio, un acto religioso, pidiendo perdón por sus pecados. [...] El principio del asunto me descompuso profundamente»[30].

FUEGO DE CONTENCIÓN CONTRA ALTHUSSER

A mediados de los años setenta, es un auténtico fuego graneado el que se desencadena contra el retorno de los althusserianos. Las críticas vienen de todos los horizontes políticos y teóricos. Antiguo colaborador de *Arguments*, sociólogo marxista, Pierre Fougeyrollas publica en 1976 una obra enormemente polémica, *Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser* (Savelli). Habiendo pasado diez años fuera de Francia, en la Universidad de Dakar entre 1961 y 1971, Pierre Fougeyrollas se encuentra algo apartado de la efervescencia que reina en París, aunque se mantenga al corriente de lo que se publica. Cuando vuelve, Louis-Vincent Thomas le pide que intervenga en los tribunales de tesis en París-V: «El primer choque fue el althusserismo. Todos los candidatos me hablaban de tres instancias, de la lectura sintomática. [...] Entre lo que ellos contaban y lo que yo pensaba del marxismo había una diferencia enorme. Tuve entonces una primera reacción contra el althusserismo»[31]. Para Fougeyrollas, el althusserismo es un resultado directo del XX congreso

[28] Calificativo utilizado tanto por Pierre Macherey como por Étienne Balibar, entrevistas con el autor.

[29] Étienne Balibar, entrevista con el autor.

[30] Pierre Macherey, entrevista con el autor.

[31] Pierre Fougeyrollas, entrevista con el autor.

del PCUS al inscribirse en los límites estrechos y estrictamente concedidos de una crítica del dogmatismo sin cambiar el aparato, aproximación que lleva a una vuelta a las fuentes, a los padres fundadores: Lenin y Marx. En un contexto semejante, el althusserismo desempeña el papel «de un euforizante ideológico o de un calmante especulativo»[32]. Fougeyrollas ataca el idealismo althusseriano que desplaza al marxismo del campo de la praxis a la teoría, y que transforma así la perspectiva marxiana de cambio del mundo en transformación de la filosofía. Además, señala los préstamos de las diversas ciencias sociales, y más concretamente del psicoanálisis, que llevan a hacer del marxismo una variante del estructuralismo, sustituyendo la dialéctica por «una forma de tópico estructural»[33]. El juego de las instancias que sustituye a la dialéctica histórica necesita otro préstamo del psicoanálisis en forma del concepto de sobredeterminación, y la práctica considerada como práctica teórica conduce a encerrarse en la esfera de lo discursivo y de su lectura sintomática.

Con ocasión de la publicación de *Respuesta a John Lewis*, Daniel Bensaïd, dirigente de la Liga Comunista que acababa de ser disuelta por el gobierno, en 1973, hace una crítica vitriólica de Althusser. Ataca sobre todo la noción de «desviación» estalinista definida de forma demasiado timorata por Althusser: «De hecho, Althusser tiene todos los recursos de un charlatán, del abracadabra mágico con postizos de sabio. Hace como si volase por encima de la historia mientras se arrodilla piadosamente a remolque de ella»[34], y Daniel Bensaïd concluye de ello que remitir la base de la «desviación» estalinista a un origen puramente teórico, es decir, a la influencia del economicismo de la II internacional, permite ocultar fácilmente cuarenta años de historia del movimiento obrero. Si el enemigo no es más que un tigre de papel, una simple figura retórica (la pareja economicismo-humanismo), sería suficiente una simple corrección de la «desviación» de la línea estalinista para volver a encontrar el camino correcto.

Siempre en el seno de la corriente marxista revolucionaria, trotskista, abundan las críticas, mientras que en 1976 el PCF parece entronizar a Althusser publicándolo en Éditions Sociales. Ya en 1970, Ernest Mandel, economista marxista miembro de la sección belga de la IV Internacional, había realizado un amplio estudio sobre la forma en que «Althusser corrige a Marx»[35], con ocasión de la salida en 1969 en Garnier-Flammarion del libro 1 de *El Capital* de Marx precedido de un «Avertissement» escrito por Althusser. Además de los consejos pedagógicos

---

[32] P. FOUGEYROLLAS, *Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser*, Savelli, 1976, p. 141.
[33] *Ibid.*, p. 155.
[34] D. BENSAÏD, *Rouge*, agosto de 1973, reimpreso en *Le Monde*, 17 de agosto de 1973.
[35] E. MANDEL, «Althusser corrige Marx», *La Quatrième Internationale*, enero de 1970.

que Mandel considera útiles, el resto muestra a sus ojos un análisis erróneo de las intenciones y los conceptos adelantados por Marx.

Por su parte, Michaël Lowy responde a Althusser en el plano filosófico defendiendo el humanismo de Marx: «Que el humanismo antes de Marx haya sido abstracto, burgués, etc., no significa en absoluto que haya que renunciar a todo humanismo»[36]. Si Michaël Lowy juzga ya infundado el postulado antihumanista en la lectura del Marx de la madurez, el de *La ideología alemana* o del *18 Brumario*, sucede lo mismo con el Marx de *El Capital*, erigido sin embargo por Althusser al rango de paraíso científico. Los tres tiempos del humanismo marxista se despliegan en *El Capital*, según Michaël Lowy, siguiendo el modo de descubrimiento de las relaciones entre los hombres tras las categorías reificadas de la economía capitalista, en la crítica de la inhumanidad del capitalismo, y por último en la perspectiva de una sociedad socialista como sociedad de un posible dominio racional de las fuerzas de producción por los hombres. En su definición de los dos conceptos fundamentales que son las fuerzas productivas y la relaciones de producción, Marx hace aparecer el concepto de hombre. Las relaciones de producción son analizadas como «las relaciones sociales determinadas entre los propios hombres, que asumen para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre las cosas»[37]. En segundo lugar, Michaël Lowy rehúsa separar a Marx de las consideraciones éticas, de una ambición moral en su crítica del capitalismo. Distingue, en efecto, dos peligros: el que consiste en no ver en *El Capital* más que un «grito ético contra el capitalismo (tendencia representada por M. Rubel)»[38], y la simétrica que niega toda dimensión moral para no ver en *El Capital* más que una obra científica. «La pregunta que se plantea es ésta: ¿en nombre de qué valores morales Marx critica al capitalismo?»[39]. En cuanto al socialismo por venir, no se trata de perpetuar la idea de un hombre eterno, de una esencia transhistórica, sino de revelar un hombre nuevo: en este sentido, el marxismo se parece bastante a un humanismo, aunque se diferencie del humanismo clásico.

Desde otro horizonte de pensamiento, el de la revista *Esprit*, en la que hemos visto que era constante la consideración de un debate con el pensamiento estructural, y siempre mantuvo una argumentación teórica de alto nivel, Jean-Marie Domenach responde a la respuesta de Althusser a John Lewis en 1974 con el título evocador de «Un marxismo

---

[36] M. Lowy, «L'humanisme historiciste de Marx ou relire *Le Capital*», *L'Homme et la Société*, julio de 1970, p. 112.

[37] K. Marx, «Das Kapital I», *Werke 23*, Dietz Verlag, Berlín, 1968, pp. 181, 186.

[38] M. Lowy, *L'Homme et la Société*, julio de 1970, p. 117.

[39] *Ibid.*, p. 117.

sous vide» («Un marxismo en el vacío»)[40]. Ve a Althusser como el defensor de una escolástica que, a falta de corresponderse con lo real, encuentra una escapatoria con la teoría abstracta, la noción de corte, la ausencia de sujeto... con el fin de evitar los eventuales desmentidos que podrían representar las simples observaciones de la realidad empírica.

Jean-Marie Domenach ve en la lectura de Althusser una reinterpretación estructuralista de Marx y no solamente algunos préstamos de vocabulario: «En realidad, lo que cuenta aquí ya no es Marx, es la idea que Althusser se hace de Marx a través de un determinado estructuralismo»[41]. Domenach discute la visión de un antihumanismo teórico en Marx: «Marx parte sin duda del hombre, y se dirige hacia una idea del hombre. Sin duda no se trata de la esencia abstracta de la humanidad tal y como la destilan algunos pensadores liberales, sino de un hombre "genérico" captado en sus condiciones de existencia»[42]. En una aproximación determinista semejante, cerrada sobre sí misma, Domenach se pregunta en qué se convierten las masas, cogidas en la trampa de los engranajes inexorables de la enorme máquina estructural. Parecen confinadas a un simple papel de figuración, y la crítica que se le dirige aquí a Althusser se parece a la que había hecho a Lévi-Strauss en 1963, más global, y luego a Foucault en 1968, invocando el lugar y el estatuto de la libertad en el campo apremiante de la necesidad. Sin duda Althusser habría conseguido salvaguardar durante algún tiempo la doctrina en la medida en que «se conserva al vacío, pero ¿en qué se convierte la praxis?»[43].

A fuerza de complicar la obra de Marx, al precio de la construcción de un sistema de pensamiento riguroso, sintético, con vocación totalizadora, Althusser habría retrasado el momento del declive del marxismo. Estrella fugaz en el horizonte de un siglo en el que el marxismo va a perderse en su destino funesto, en la tragedia del totalitarismo. El esfuerzo de Althusser en este contexto no podía ser más que arrastrado por la ola de fondo del reflujo del marxismo, que iba a golpear como un bumerán la teoría antes incluso de haber agotado su poder para reducir a la desherencia a las sociedades que se remitían a sus principios.

La tentativa althusseriana habría sido la más globalizadora y la más ambiciosa del estructuralismo especulativo. Su implosión no afecta a la prosecución de investigaciones según la matriz estructural en otros campos, más específicos, del saber, especialmente en el terreno de las ciencias del texto. Por otra parte, en el terreno filosófico, la implosión del althusserismo prepara el camino a un estructuralismo historizado, encarnado entre otros por Michel Foucault.

---

[40] J.-M. Domenach, «Un marxisme sous vide», *Esprit* (enero 1974), pp. 111-125.
[41] *Ibid.*, p. 112.
[42] *Ibid.*, p. 118.
[43] *Ibid.*, p. 124.

III

EL ESTRUCTURALISMO, ENTRE CIENTIFICISMO, ESTÉTICA E HISTORIA

18

EL MILAGRO DE LA FORMALIZACIÓN

La contestación o el desbordamiento del paradigma estructural va a provocar un movimiento de alejamiento respecto del calificativo de estructuralista. Todos se defienden ardorosamente de haber participado en el banquete, y presentan su obra como singular con tanta fuerza o más que cuando buscaban por el contrario situar por todos los medios sus trabajos en el seno de una corriente colectiva de renovación estructuralista. Algunos tomarán el camino de una formalización incluso más avanzada para acceder a la esencia misma de la estructura, mientras que otros se dirigirán más bien hacia la deconstrucción de ésta, para dar libre curso a una inspiración cada vez más literaria que se aleja más de las primeras ambiciones de codificación.

LA ESCUELA DE PARÍS

La primera respuesta, la de la formalización, es perceptible en el campo de la lingüística con la fundación de la Escuela de París. Esto no deja de recordar a su antepasada, la Escuela de Praga, y además se sitúa en esta filiación histórica: «Escuela de París y no Escuela francesa de semiótica, puesto que París es un lugar de reunión de numerosos investigadores extranjeros que reconocen tener cierto número de puntos en común»[1]. La Escuela de París sale de la Asociación internacional de semiótica, cuya idea nos remite a Jakobson y a Benveniste. Apoyándose en la tradición de los formalistas rusos, en los trabajos de las escuelas de Praga, de Copenhague, de Ginebra, la Asociación surge esencial-

[1] Jean-Claude Coquet, entrevista con el autor.

mente de una lingüística europea, a pesar del compromiso del patrón de la semiótica americana, Thomas A. Sebeok.

Una de las ambiciones de la Asociación es permitir a los investigadores de los países de Europa del Este salir de la vulgata marxista en uso del otro lado del telón de acero, recrear la efervescencia intelectual de los años treinta en Europa central y oriental. El propio lugar del segundo simposio de la Asociación es simbólico a este respecto, pues se celebra en Varsovia, y los polacos desempeñan en él un papel decisivo. Esta reunión suena de todos modos como un desafío imposible, puesto que se desarrolla en el verano de 1968, en el momento en que los tanques soviéticos invaden Checoslovaquia, momento poco propicio para el establecimiento de lazos fecundos entre el Este y el Oeste. El lingüista americano Sebeok, de origen húngaro, juzgará la situación lo suficientemente peligrosa como para no hacer el viaje.

Al año siguiente se constituye el Círculo semiótico de París, en 1969: «Se discutió junto a Lévi-Strauss para saber quién podría constituir el núcleo de la Asociación francesa de semiótica, y finalmente estuvo formado por Benveniste, Barthes, Lévi-Strauss y yo. En cuanto a Lacan, no era lo bastante serio para Lévi-Strauss, y Foucault parecía poco realista»[2]. Desgraciadamente Benveniste, nombrado presidente del Círculo, no tendrá ocasión de opinar sobre la dirección de su investigación porque poco después sufre un ataque de hemiplejía. La desaparición intelectual de Benveniste, el creciente desinterés por la semiótica manifestado por Barthes, que elige cada vez más claramente la literatura, van a hacer que las actividades de este Círculo de París dependan únicamente del seminario de Greimas, instalado en el laboratorio de antropología social del Collège de France, acogido por Lévi-Strauss: «Si Benveniste hubiese vivido más tiempo, intelectualmente hablando, los equilibrios habrían sido diferentes»[3]. Es entonces la aproximación más formalista, la hjelmsleviana, la que predomina en París. Recordemos por último que el mismo año la asociación se dota de una nueva revista, *Semiotica*, cuya secretaria, junto con Josette Rey-Debove, será Julia Kristeva: «Benveniste y Jakobson necesitaban a alguien joven y dinámico y me pidieron que asumiera las tareas de secretariado general»[4].

En el primer número de la revista, Benveniste recuerda el origen histórico del concepto de semiótica tomado de Locke, y sobre todo del filósofo americano Charles Sanders Peirce (1839-1914), que se había marcado como objetivo construir un «álgebra universal de las relaciones»[5]. Pero Benveniste no retoma, sin embargo, la concepción de Peirce.

---

[2] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.
[3] Jean-Claude Coquet, entrevista con el autor.
[4] Julia Kristeva, entrevista con el autor.
[5] Ch. S. Peirce, *Selected Writings*, ed. Philip P. Wiener, 1958, p. 389.

Al contrario, se desmarca de su concepción demasiado vaga según la cual la lengua está a la vez en todas partes y en ninguna, lo que supone el riesgo, según Benveniste, de sumir toda investigación de significación en los abismos del infinito, y le opone la herencia saussuriana: «Es necesario que en alguna parte el universo admita una diferencia entre el signo y el significado. Es necesario, por lo tanto, que todo signo sea tomado y comprendido en un sistema de signos. Ésta es la condición de la significación»[6]. La Escuela de París toma por lo tanto el concepto de semiótica de Peirce, aunque permaneciendo fiel a la herencia metodológica saussuriana. Simplemente, la diferenciación realizada entre un nivel de interpretación semántico y un nivel semiótico pretende ampliar el campo de análisis de la vida de los signos al conjunto de la vida social. Se trata de sistematizar la vía saussuriana que consiste en estudiar los demás sistemas de signos a partir del lenguaje: «Es la lengua la que contiene la sociedad. Así, la relación de interpretabilidad, que es semiótica, va a la inversa de la relación de ajuste, que es sociológica»[7]. Va a ser entonces la lengua la que va a ocupar la función de interpretante de la sociedad, según dos principios que permiten poner en relación sistemas semióticos diferentes: el principio de la no redundancia entre sistemas, y el hecho de que «no hay signo trans-sistemático»[8].

Esta orientación semiótica no abarca todavía la significación que le va a dar Julia Kristeva al distinguir un nivel simbólico, el de la lengua en el sentido de los lingüistas como estructura homogénea y articulada, y un nivel semiótico entendido como el de un proceso pulsional inconsciente que hay que captar en los intersticios del lenguaje como otras tantas marcas de lo irresoluble, de lo heterogéneo.

El Círculo semiótico de París se presenta en principio como la reunión privilegiada de la antropología estructural y de la semiótica heredada de Saussure. Lévi-Strauss es parte interesada y acoge en su propio laboratorio de antropología social a sus socios semióticos. Pero muy pronto los va a despedir, y «Greimas fue obligado a abandonar el despacho que tenía en el laboratorio del Collège de France»[9]. Sin duda no soportó que Greimas tuviese la intención de realizar mejor que él la simbiosis entre la herencia lingüística del saussurismo y el estudio semiótico de los mitos: «Este dominio de la lingüística que era aceptable para muchos, entre ellos los antropólogos, en la medida en que fuese discreto y proporcionase herramientas conceptuales, se hacía insoportable cuando se convertía en una empresa semiótica que tenía la pretensión de cubrir campos múltiples»[10].

---

[6] É. BENVENISTE, «Sémiologie de la langue», *Semiotica*, 1 y 2, Mouton, 1969 [reimp. en: *Problèmes de linguistique générale*, 2, cit., 1985, p. 45].

[7] *Ibid.*, p. 61.

[8] *Ibid.*, p. 61.

[9] Jean-Claude Coquet, entrevista con el autor.

[10] *Ibid.*

Esta nueva ruptura va a acentuar todavía más el peso de Greimas en esta escuela, que se va a encerrar en una formalización cada vez más rigurosa, más hermética, cuyo modelo es más que nunca el de las ciencias exactas, las matemáticas. Desde la publicación de Semántica estructural, Greimas está convencido de poder acceder al sentido total, a la significación integral de la estructura. El signo se convierte entonces, en una configuración semejante, «en el lugar trascendental de la condición de posibilidad del sentido, de la significación y de la referencia»[11].

Según Greimas, este lugar puede ser reconstruido gracias al cuadrado semiótico, auténtico ábrete sésamo de todo sistema de signos. Este sueño de formalización hace suyo el emblema del estructuralismo, el cristal cuya baja temperatura impide la dispersión de las moléculas, y que permite esperar que reduciendo a la humanidad a un grado cero se alcanzará la clave trascendental de sus condiciones de posibilidad: «El sueño estructuralista sería la muerte por congelación»[12]. Esta escuela va a producir numerosos estudios semióticos sobre el objeto literario, como el de Algirdas-Julien Greimas sobre Maupassant[13], de Jacques Geninasca sobre Gérard de Nerval[14], de Michel Arrivé sobre Alfred Jarry[15], o de alcance general con Jean-Claude Coquet[16]. Pero para el semiótico, la literatura no es más que una práctica de significado igual que cualquier otra práctica, sin una valoración particular: «La literatura en tanto que discurso autónomo que comporta en sí mismo sus propias leyes y su especificidad intrínseca es casi unánimemente discutida»[17]; «Para la semiótica, la literatura no existe»[18].

Desde esta perspectiva, Philippe Hamon se pregunta sobre el estatuto del personaje novelesco, pulverizándolo a partir de un punto de vista semiológico. Para ello elabora una matriz de análisis crítico respecto a lo que considera la huella manifiesta de la ideología humanista. Su disolución de la noción de héroe pasa por la aplicación de un determinado número de conceptos que permiten fundar una teoría general que especifica una semiología del personaje y «distinguirla de la aproximación histórica, psicológica, psicoanalítica o sociológica»[19]. Philippe Hamon

---

[11] M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?, cit.*, pp. 168-169.

[12] *Ibid.*, p. 49.

[13] A.-J. Greimas, *Maupassant: la sémiotique du texte*, Le Seuil, 1975 [*La semiótica del texto: ejercicios prácticos*, Barcelona, Paidós, 1993].

[14] J. Geninasca, *Les Chimères de Nerval, discours critique et discours poétique*, Larousse, 1973.

[15] M. Arrivé, *Les Langages de Jarry. Essai de sémiotique littéraire*, Klinksieck, 1972.

[16] J.-C. Coquet, *Sémiotique littéraire*, Mame, 1973.

[17] A.-J. Greimas, *Essais de sémiotique poétique*, Larousse, 1971, p. 6 [ed. cast.: *Ensayos de semiótica poética*, Barcelona, Planeta, 1976].

[18] J. Kristeva, *Séméiotiké, cit.*, p. 41.

[19] Ph. Hamon, «Pour un statut sémiologique du personnage», *cit.*, p. 110.

define el personaje como una especie de morfema, doblemente articulado por un significante discontinuo (Yo/mí/me... él/Julian Sorel/el joven/nuestro héroe) y un significado, también discontinuo (alomorfemas, amalgama, discontinuidad, redundancia...). En cuanto a la significación del personaje, no aparece más que de forma diferencial, por su relación con otros personajes del enunciado, y no por simple acumulación de rasgos. El estudio deberá por lo tanto definir los ejes semánticos pertinentes e intentar una jerarquización de los mismos: «Veríamos así formarse clases de personajes tipo, definidos por el mismo número de ejes semánticos»[20]. Este vasto campo de estudio presupone una aproximación inmanente al texto literario, concebido como un constructo, y no como algo dado. Se estudian entonces los relatos literarios en su literalidad, separándolos de determinaciones exógenas, confinándolos en su lógica interna, y apoyando el análisis en un determinado número de categorías semánticas, como la de isotopía: «Por isotopía entendemos un conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato»[21].

La evolución sensible sobre el plano de los análisis de semiótica literaria entre los años sesenta y los años setenta se acerca, según Philippe Hamon, a la evolución de la lingüística en el mismo periodo, cuando se pasa de una «lingüística de los estados a una lingüística de las operaciones»[22]. Este desplazamiento permitió pasar de una concepción cerrada, dedicada a señalar la especificidad de los sistemas acabados, a una aproximación más abierta de localización de las obligaciones propias de cada situación de comunicación. Como hemos podido ver, esta evolución lleva a una consideración de la enunciación, de las diversas situaciones interlocutivas. Pero el otro aspecto característico del periodo es la ampliación del campo de análisis de la semiótica, que desborda el terreno literario para apropiarse de textos de todas clases: jurídicos, bíblicos, políticos, musicales, publicitarios[23].

---

[20] *Ibid.*, p. 100.

[21] A.-J. Greimas, *Du Sens. Essais sémiotiques*, Le Seuil, 1970, p. 188 [ed. cast.: *En torno al sentido: ensayos semióticos*, Madrid, Fragua, 1973].

[22] Ph. Hamon, «Littérature», *Les Sciences du langage en France au XX^e siècle*, B. Pottier (dir.), SELAF, 1980, p. 302.

[23] Bajo la dirección de A.-J. Greimas, *Analyse sémiotique d'un discours juridique*, 1971; F. Rastier, *Idéologie et théorie des signes*, Mouton, 1972; N. Ruwet, *Langage, Musique Poésie*, Le Seuil, 1972; R. Barthes, *Système de la mode*, Le Seuil, 1967 [ed. cast.: *Sistema de la moda*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978]; C. Metz, *Langage et cinéma*, Larousse, 1971 [ed. cast.: *Lenguaje y cine*, Barcelona, Planeta, 1974]; *Langages* 22: «Sémiotique narrative, récits bibliques», 1971; L. Marin, *Sémiotique de la passion*, Aubier, 1971; L. Marin, *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neufchâtel, 1972; *Revue de Science Religieuse*, número especial, «Analyses linguistiques en théologie» (enero-marzo 1973); *Esprit*, número especial, «Lire l'Écriture»,1973...

La semiótica ejerció una influencia particularmente importante en la exégesis bíblica, y la fecundidad de los trabajos en este campo permitió sin duda resistir el reflujo generalizado del estructuralismo a fines de los años setenta. Uno de los campos privilegiados de aplicación de la aproximación semiótica es también el lenguaje musical: «La música hubiera podido justificar por sí sola la hipótesis de trabajo estructuralista»[24]. Roland Barthes especialmente escribió un artículo sobre las *Kleisleriana* de Robert Schumann[25], en el que realiza una distinción entre una semiología primera que corresponde al nivel puramente formal, y una semiología segunda que se sitúa en el plano más afectivo de la significación; ésta se revelaría, según Barthes, en la correlación de los sonidos inmediatos entre sí: consonancias, disonancias...

Desde un punto de vista más hjelmsleviano, Serge Martin, autor de una obra sobre la semiótica musical[26], considera, a diferencia de Barthes, que la producción del significado hay que buscarla en el propio sistema, comparando el modo mayor y el modo menor, y no en el nivel de la forma externa: la de la gama y sus intervalos: «Para mí, el sistema representa lo que se podría llamar, con una referencia heideggeriana, el ser-en el mundo, es un esquematismo que tiene raíces afectivas muy profundas. [...] Lo que dice Heidegger del esquematismo kantiano se corresponde perfectamente con el sistema musical, es decir, que el sistema es una estructura en el sentido lógico. Pero en el fondo esta estructura remite a una relación afectiva profunda con el mundo, y es la razón por la que la música es su expresión»[27]. Es por lo tanto esta estructura ausente, a la vez esencial y que escapa a su desvelamiento en tanto que fenómeno, aquella cuya significación la semiótica espera restituir. Destacar el predominio de la estructura es incluso exactamente situable en la ruptura que constituye la escuela vienesa en la que ya no se encuentra una polarización tonal: «Contrariamente a lo que significa la música tonal, es el lenguaje musical el que se ofrece aquí en primer lugar, con sus reglas formales de transformación»[28]. Este esbozo de teoría del lenguaje musical transporta al campo musical los tres axiomas esenciales de la semiótica de Hjelmslev.

El matema

En 1970 es cuando el término semiótica suplanta al de semiología o estructuralismo. También a comienzos de los años setenta Lacan se sepa-

---

[24] Serge Martin, entrevista con el autor.

[25] R. Barthes, «*Rash*», en *Langue, discours, société, Hommage à Benveniste*, Le Seuil, 1975.

[26] S. Martin, *Le Langage musical. Sémiotique des systèmes*, Klinksieck, 1975.

[27] Serge Martin, entrevista con el autor.

[28] *Id.*, *Le Langage musical. Sémiotique des systèmes*, cit., p. 26.

ra de la lingüística estructural para orientarse hacia una formalización más acabada de su pensamiento, con las figuras topológicas y el matema: «Parece, creo, que la imputación de estructuralismo entendido como comprensión del mundo, una más, la farsa según la cual se nos representa la historia literaria, es de lo que se trata. Pero a pesar de la plenitud que me ha aportado, y de la forma más placentera porque estaba en la mejor compañía, no es quizá donde yo tenga motivos para estar satisfecho»[29].

Al estilo de los demás comensales del banquete estructural, de los que reconoce que pertenecen a la buena sociedad, Lacan, que no desea asentarse, se aleja de una etiqueta discutida, y busca en la matemática vías de acceso superiores a la lingüística saussuriana, que se revela como un apoyo frágil. Lacan realiza entonces la simbiosis entre el concepto de mitema lévi-straussiano, la palabra griega *mathema* (que significa conocimiento) y la raíz de la noción de matema que remite a las matemáticas. Lacan espera así salir definitivamente del carácter todavía demasiado descriptivo de lo que por otra parte calificará de «lingüistería», y acceder mediante la formalización total a ese Significante puro, a esa apertura inicial a partir de la cual se forman los anillos calificados a partir de 1972 de borromeanos. Es la escapada hacia las ciencias exactas, tras haber unido temporalmente la suerte del psicoanálisis con la de las ciencias sociales: «Sólo quedaría, único alimento del eremita en el desierto, la matemática»[30].

Multiplica entonces en sus seminarios las figuras topológicas: grafos, toros, y manipula en el estrado anillos de bramante, cintas de papel que corta y separa para demostrar que no hay exterioridad ni interioridad en estos anillos borromeanos. El mundo es fantasma para Lacan, reside fuera de la realidad intramundana, y su unidad no es accesible más que a partir de aquello de lo que carece el discurso. «Sólo la matematización llega a lo real, un real que no tiene nada que ver con lo que ha sostenido el conocimiento tradicional, que no es lo que cree, no la realidad, sino un fantasma»[31]. Defensor de pensar la totalidad y la interioridad de la carencia, Lacan piensa en el interior de un espacio que elimina las categorías de dentro y fuera, de interior y exterior, y de toda topología esférica. Por el contrario, va a buscar su modelo en el esquema de la torsión, del nudo que rompe toda tentativa de centrado. Sumergido en un universo de pura lógica que se despliega a partir del predominio asignado a un simbólico vacío, «Lacan pretende escapar a la sus-

---

[29] J. LACAN, *Scilicet* 4 (1973), p. 40, n. 1.

[30] C. CLÉMENT, *Vies et légendes de Lacan* [1981], Le Livre de Poche, 1986, p. 35 [ed. cast.: *Vidas y leyendas de Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1982].

[31] J. LACAN, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1973-1974)*, Le Seuil, 1975, p. 118 [ed. cast.: *El Seminario*, obra completa, Barcelona, Paidós Ibérica, 1981].

tantificación mediante el recurso a la topología»[32]. Con la búsqueda del matema, el sistema de reglas, la combinatoria propia de un sistema de lógica pura, permite más incluso que con la lingüística mantener a distancia el referente, el afecto, lo vivido.

Algunos, por el contrario, no ven en este recurso a las figuras topológicas por parte de Lacan más que un deseo pedagógico, la búsqueda de un medio de transmitir el psicoanálisis: «El matema concernía a la idea de transmisión, y no se trataba de hacer del psicoanálisis una física»[33]. Pero más allá del posible interés didáctico de esta fase topológica que, sin embargo, descorazonó a más de uno, podemos pensar que, llegado a un tope con el apoyo que era para él la lingüística, Lacan se negó a diseminar totalmente, al estilo de Derrida, su lectura del inconsciente: esto habría llevado al psicoanálisis hacia una indefinición interpretativa en la que se habría perdido. Prefirió proponer otra dirección, con la del matema y los anillos borromeanos, que debía ser la metáfora del recurso a una estructura fundamental por descubrir: «La interpretación no está abierta a todo sentido»[34]. Acercándose a la noción de estructura tal y como la entienden los matemáticos, Lacan da un paso más hacia la abstracción, hacia la idea de un objeto separado ligado a una operación de ideación particular, por la cual se pueden deducir las propiedades generales de un conjunto de operaciones, y definir el campo en el que los enunciados demostrables engendran las propiedades de estas operaciones.

La modelización

El recurso a la modelización, a las matemáticas, ¿es una simple metáfora o por el contrario un préstamo con vocación heurística y operativa? André Régnier se pregunta sobre el pasaje de la teoría de grupos en *El pensamiento salvaje*[35]. Analiza el uso que hace Lévi-Strauss de las nociones de simetría, de inversión, de equivalencia, de homología, de isomorfismo en las *Mitológicas*. Estos préstamos provienen de la esfera lógico-matemática del saber, y si bien el uso de tales metáforas no supone ningún peligro, no sucede lo mismo cuando estas nociones, como la de grupo de transformación, ocupan un lugar central en el dispositivo a descubrir en el caso de Lévi-Strauss: «El totemismo plantea una equi-

---

[32] F. Roustang, *Lacan*, Minuit, 1986, p. 92.

[33] Paul Henry, entrevista con el autor.

[34] J. Lacan, *Le Séminaire. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, cit., p. 226.

[35] A. Régnier, *L'Homme et la Société*, núm. 7, Anthropos, marzo de 1968, pp. 201-213.

valencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales»[36].

Además del hecho de que Lévi-Strauss parte de una acepción muy amplia de la clase de transformación, la maneja con mucha libertad y se ve conducido a privilegiar ya una relación en la cadena sintagmática, ya otra a merced de una cierta arbitrariedad de la demostración. Lévi-Strauss reclama así «el derecho de elegir nuestros mitos a izquierda y derecha, a aclarar un mito del Chaco mediante una variante guayanesa, un mito gé por su análogo colombiano»[37]. André Régnier discute por lo tanto el carácter científico de la demostración, que necesitaría adoptar códigos no arbitrarios, y justificar las correspondencias observadas: «Comprender por qué, si un ser es un signo, por qué ese signo tiene un sentido y no otro. [...] Por último, las "lógicas" en cuestión tienen una existencia ante todo evanescente: son reglas impuestas a las relaciones, pero no las conocemos»[38]. Habría por lo tanto en la formalización en ciencias humanas una ilusión cientificista de la que Lévi-Strauss también participaría.

Gilles-Gaston Granger reconocía, sin embargo, un éxito parcial de este uso de la formalización cuando Lévi-Strauss analiza las relaciones de parentesco. Su modelo funciona de manera pertinente y nos permite por lo tanto conocer el modo de estructuración de las alianzas, de las prescripciones y proscripciones. Pero «lo que yo reprocharía a Lévi-Strauss es intentar mostrarnos que las transformaciones del pensamiento mítico establecen una relación del mismo tipo que en el sentido de los algebristas. Esto no me lo creo»[39]. La modelización, sin embargo, siguió siendo ardorosamente defendida por Lévi-Strauss. De la matemática del parentesco al tratamiento lógico-matemático de las unidades constitutivas de los mitos, reitera su confianza –en el último volumen de las *Mitológicas, El hombre desnudo*– en «el estructuralismo [que] propone a las ciencias humanas un modelo epistemológico de una potencia incomparable a la de los que poseían anteriormente»[40].

Esta modelización va a encontrar en el campo de investigación de las relaciones de parentesco una segunda juventud con la tesis de Françoise Héritier, discípula de Lévi-Strauss: «Mi suerte fue haber encontrado a Claude Lévi-Strauss, director del laboratorio de antropología

---

[36] C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 138 [ed. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964].

[37] *Id.*, *Le Cru et le Cuit*, Plon, 1964, p. 16 [ed. cast.: *Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968].

[38] A. Régnier, *L'Homme et la Société*, núm. 7, cit., pp. 212-213.

[39] Gilles-Gaston Granger, entrevista con el autor.

[40] C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Plon, 1971, p. 614 [ed. cast.: *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976].

social»[41]. Pudo explorar todo el material recogido sobre los fenómenos de parentesco en Alto Volta, y reconstruyó las genealogías de los habitantes de tres aldeas de los samo. La modelización y la informática le permitieron llegar a generalizaciones teóricas a partir del material etnográfico: «El ordenador se ha convertido en el medio indispensable para conocer las realidades del funcionamiento matrimonial de las sociedades»[42]. Con ayuda de la informática, Françoise Héritier pudo reconstruir cómo funciona una sociedad con estructuras semicomplejas de parentesco y de alianza, llamadas sistemas crow-omaha: «Confirmando la intuición de Lévi-Strauss, parece que un sistema semicomplejo, de tipo omaha, funciona de forma endógama como un súper-sistema aranda, que es muestra de las estructuras elementales de la alianza. La elección de parejas se hace de forma privilegiada, entre el conjunto de consanguíneos, en la cuarta generación que sigue a aquella en la que está situado el antepasado común de las dos líneas de descendencia»[43]. Con esta tesis y los avances que permite al pasar del estudio de las estructuras elementales del parentesco a las estructuras semicomplejas del parentesco, Françoise Héritier demuestra la fecundidad del paradigma estructuralista en un campo delimitado de las ciencias humanas, y prueba así que más allá de las variaciones de las modas intelectuales, hubo con el estructuralismo un avance conceptual, aunque frecuentemente se haya engalanado con el milagro de la formalización más pura, la del lenguaje matemático.

[41] F. Héritier-Augé, *L'Exercice de la parenté*, Gallimard-Le Seuil, 1981, p. 8.
[42] *Ibid.*, p. 9.
[43] *Ibid.*, p. 122.

19

DEL DUELO CLAMOROSO DE LA LITERATURA AL PLACER DEL TEXTO

Por un lado, el estructuralismo tomó su fuente de inspiración de los modelos más formalizados de las ciencias exactas, pero por otro acompañó una nueva sensibilidad literaria en un momento decisivo, en el curso del cual el relato novelesco tradicional experimentaba una crisis espectacular. La crisis del género novelesco como modo de expresión intangible va a dar lugar a un acercamiento entre teoría literaria y literatura, especialmente alrededor de la noción de nueva novela. A la nueva crítica pronto le va a corresponder una vanguardia literaria que se convierte en el criterio de la modernidad. Van a borrarse las fronteras entre actividad crítica y actividad creativa, para dejar lugar a lo que es considerado el verdadero sujeto, la propia escritura, la textualidad en su infinito despliegue. Como escribe Philippe Hamon: «Preguntarse sobre el concepto de literatura entre 1960 y 1975 es hacer la historia de una disolución»[1]. El aparato teórico estructuralista, y especialmente la aproximación lingüística, va a participar plenamente en la nueva aventura literaria que se presenta como una reapropiación del lenguaje en su propio ser, más allá de las fronteras entre géneros.

La simbiosis nueva crítica/nueva novela

Encontramos la temática estructural en acción en los principios fundadores de la nueva novela: la separación del sujeto, con la exclusión del personaje novelesco clásico, el mismo privilegio concedido al espacio que se despliega a través de las diversas configuraciones de las cosas

[1] Ph. Hamon, «Littérature», cit., p. 307.

observadas por la mirada del novelista, la misma desconfianza respecto a la temporalidad en su dialéctica, que se sustituye por un tiempo suspendido, un presente estacionario que se disuelve al desvelarse.

En 1950, Nathalie Sarraute escribe un artículo en *Les Temps Modernes* cuyo título retomará para la publicación de una obra importante que aparece en 1956 en Gallimard, *La era del recelo*. Este título expresa perfectamente el estado espiritual común a la nueva crítica literaria y a los literatos. Más globalmente, se corresponde con el progreso del paradigma crítico que anima a todo el pensamiento estructural en ciencias humanas. Nathalie Sarraute constata la crisis de la novela, que se tambalea la credibilidad de los personajes que soportan la trama novelesca. A la concepción clásica del simulacro que representa el retrato de los personajes, pretendidamente parecidos y verosímiles en su supuesto espesor, por parte de un autor inspirado, ella opone el trabajo artesanal basado en el documento vivido, tal y como preconiza Michel Tournier, al estilo de la etnología, la creación como bricolaje.

La obra de Nathalie Sarraute va a simbolizar enseguida la necesaria ruptura con la novela clásica, y el recelo va a permitir una renovada relación con las diversas formas de escritura en estos tiempos críticos. Sin embargo, Nathalie Sarraute no rompe tan radicalmente como parece con la perspectiva psicológica de la novela. Simplemente desplaza su atención deconstruyendo los arquetipos de los caracteres y personajes, para mejor captar el hormigueo íntimo, subyacente, especialmente a través del diálogo subterráneo de los tropismos concebidos como movimientos indefinibles tras el aparente hilo director anecdótico, reducido al estatuto de pretexto para acceder, gracias a una relación de inmediatez psicológica, a la infinita tenuidad del ego. Apertura hacia la nueva novela, *La era del recelo* se inscribe todavía en la línea de renovación de la escritura novelesca de Dostoyevski, Proust y Joyce.

La nueva novela se vuelve en todo caso hacia las ciencias sociales inspirándose en su descentramiento del sujeto, en su discusión del eurocentrismo, en una configuración en la cual la figura del Otro sustituye a la búsqueda del Igual. A la inversa, los investigadores estructuralistas en cada disciplina particular van a servirse de sus descubrimientos y de su campo de investigación para crear obra literaria. Es toda una nueva sensibilidad la que lleva a pensar que la verdad está fuera de ella misma, y que por lo tanto para acceder a ella hay que derribar lo que parecían los resortes esenciales del conocimiento: la psicología y la temporalidad, que son ya consideradas como obstáculos para éste. El estructuralismo sirve entonces como nueva estética: Mondrian en el plano pictórico, Pierre Boulez en el campo musical, Michel Butor en literatura..., la estructura se erige en método creativo, en germen de la modernidad. De entrada exterior a la creación, la estructura penetra poco a poco en arcanos considerados hasta entonces como insondables. Los defensores de

la nueva crítica estructural, además, van a referirse a esta nueva estética, y a encontrar en Mallarmé y Valéry los antecedentes de sus investigaciones contemporáneas por su común cuidado de las condiciones verbales de la creación literaria: «La literatura es, y no puede ser de otra manera, una especie de extensión y de aplicación de determinadas propiedades del lenguaje»[2].

Se extiende toda una efervescencia literaria a partir de algunos polos como Éditions de Minuit –que publican a Michel Butor, Alain Robbe-Grillet, Marguerite Duras, Claude Simon, Robert Pinget... y el grupo Tel Quel– donde se encuentra, junto a Philippe Sollers, Daniel Roche, Jean-Pierre Faye, al teórico de la nueva novela, Jean Ricardou. Es en el momento en que Lévi-Strauss triunfa con *Tristes trópicos*, en 1955, cuando la nueva novela se ve consagrada por la crítica y los premios literarios. Alain Robbe-Grillet recibe el premio de la crítica este mismo año por *El mirón*, y dos años más tarde Michel Butor obtiene el premio Renaudot con *La modificación*. Consigue llegar al gran público con más de 100.000 ejemplares vendidos. En 1958 es Claude Ollier el que recibe el premio Médicis con *La Mise en scène*, y el mismo año la revista *Esprit* consagra un número especial a la nueva novela. Evidentemente, cada uno de estos autores tiene su estilo propio, pero todos traducen el deseo de una nueva escritura novelesca, el rechazo de las formas tradicionales de la novela y la apuesta que representa para los escritores el hecho de tener que ir más allá de Proust, Joyce o Kafka, que aparecen como otros tantos monumentos insuperables. Hay que encontrar por lo tanto otra vía para la nueva generación, anclada en la modernidad.

La nueva novela expresa a la vez un profundo malestar, el de tener que escribir después de *En busca del tiempo perdido*, y la búsqueda de una salida en la autorreferencia de la creación literaria, con una llamada a la relación participativa del lector, enfrentado a la proyección explícita de la subjetividad del escritor. Esta perspectiva crítica que se ofrece como vanguardia, todavía informal en el artículo de Nathalie Sarraute de 1950, es reivindicada por ella como un manifiesto colectivo en la reedición de bolsillo de *La era del recelo* en 1964: «Estos artículos constituyen algunas bases esenciales de lo que hoy se denomina Nueva Novela»[3].

En 1957 el fotógrafo Mario Dondero plasma ante Éditions de Minuit a un pacífico grupo en plena discusión que representa para los lectores a la nueva novela reunida. Para la ocasión se reúnen: Alain Robbe-Grillet, Claude Simon, Claude Mauriac, el editor Jérôme Lindon, Robert

---

[2] P. VALÉRY, *Œuvres*, Pléiade, Gallimard, t. 1, p. 1440.

[3] N. SARRAUTE, *L'Ère du soupçon*, reed., Gallimard, col. «Idées», 1964, prefacio [ed. cast.: *La era del recelo*, Madrid, Guadarrama, 1967].

Pinget, Samuel Beckett, Nathalie Sarraute y Claude Ollier. El personaje clásico desaparece del nuevo horizonte novelesco, y la atención del autor se desplaza al interior únicamente de la esfera discursiva; su mirada emerge de una relación inmanente con la lengua. La realidad ya no es considerada desde una relación de exterioridad con el lenguaje, sino como interior a éste. Del modo descriptivo, de lo balzaquiano, a la relación de extrañamiento, de distancia en Albert Camus, se pasa a la disolución de la realidad, concebida como dato, y a su reducción al discurso del escritor sobre él. En este movimiento mediante el cual «lo esencial no está fuera del lenguaje: lo esencial es el propio lenguaje»[4], se realiza una simbiosis durante los años sesenta y setenta con la orientación estructuralista que tiene como modelo de análisis la fonología y que ha encontrado en la lingüística su ciencia piloto.

Alain Robbe-Grillet es consciente bastante pronto de este encuentro entre la actividad literaria y la evolución del pensamiento, del paso de una aproximación fenomenológica a una aproximación estructuralista. Retoma por su cuenta el proyecto que Borges definía como ejercicio problemático de la literatura: «Estoy cada vez más persuadido de que la filosofía y la literatura tienen los mismos objetivos»[5]. En 1963, Alain Robbe-Grillet publica una recopilación de sus artículos escritos desde 1955 y que se ofrece como un manifiesto, *Por una novela nueva*[6]. Enuncia aquí los principios que, en tanto que autor, aplica en sus propias novelas, *Las gomas* en 1953, *El mirón* en 1955, y hace prevalecer desde esta fecha en tanto que asesor literario en Éditions de Minuit. Anuncia esta reconciliación entre la crítica y la creación literaria que, para acceder a la modernidad, debe nutrirse de saberes nuevos: «Los deseos críticos, lejos de esterilizar la creación, podrían por el contrario servirle de motor»[7]. La nueva novela se presenta a la vez como una escuela de la mirada, y como la de la novela objetiva. Promueve un realismo de una nueva clase, rompiendo las cadenas que lo ataban a la obra balzaquiana. Se trata también de una pasión por describir, pero eliminando de la descripción los elementos de intencionalidad, los que hacen que el mundo no exista más que a través de la mediación de los personajes: en la nueva escritura, «gestos y objetos están allí antes de ser cualquier cosa»[8]. De la misma forma que Lacan puso el acento sobre la importancia de lo que surge de la palabra, de la cadena significativa, Robbe-Grillet ataca el mito de la

---

[4] J. Ricardou, *Que peut la littérature?*, L'Herne, 1965, p. 52.

[5] A. Robbe-Grillet, *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, C. G. Pompidou, 1989, p. 28.

[6] *Id.*, *Pour un nouveau roman*, Minuit, 1963 [ed. cast.: *Por una novela nueva*, Barcelona, Seix Barral, 1973].

[7] *Ibid.*, p. 11.

[8] *Ibid.*, p. 20.

profundidad para oponerle el nivel más esencial de la superficie de las cosas. De ello resulta toda la importancia concedida al modo descriptivo, y el propio rechazo estructuralista de la aproximación hermenéutica, la misma diferencia establecida entre sentido y significación.

La revolución novelesca se aleja del personaje, percibido como una supervivencia anticuada del orden burgués. La naturalización de éste por la época anterior que marca el apogeo del individuo es considerada ya caduca, puesto que ha dejado lugar a la era «del número de registro»[9]. En esta desertización, volvemos a encontrar la expresión de la desesperanza de un periodo en el que se debe seguir pensando y escribiendo después de Auschwitz, el deseo de liberación del mundo del fenómeno, la crítica de la modernidad tecnológica. La esperanza se vuelve entonces hacia el universo de las formas, por lo que el hombre se encuentra descentrado, simple encarnación pasajera del juego indefinido de los repliegues lingüísticos. El escritor ya no tiene que ser portador de valores, puesto que «no hay más valores que los del pasado»[10], sino que debe participar en un presente detenido sin memoria, a la manera de los personajes de *El año pasado en Marienbad*, cuyo universo se desarrolla en un mundo sin pasado, en el que cada gesto, cada palabra, contiene su propia desaparición. Volvemos a encontrar, en este ejercicio problemático de la literatura, la temática estructural que niega toda búsqueda de génesis, de origen, en beneficio de una aproximación puramente sincrónica que se inscribe en el espacio cuya lógica interna hay que restituir: «En el relato moderno, se diría que el tiempo se ve separado de su temporalidad. [...] El instante niega la continuidad»[11].

Roland Barthes percibe inmediatamente que esta nueva literatura, calificada de literal, coincide con los principios de la nueva crítica que quiere promover, y en 1955 publica un estudio laudatorio sobre *El mirón* de Robbe-Grillet[12]. Barthes va a apoyarse sistemáticamente en la obra de Robbe-Grillet en la literatura, y en el teatro de Brecht, para promover la «deshabituación del lector respecto al arte esencialista de la novela burguesa»[13]. El mirón realiza este grado cero de la escritura y de la historia que deseaba Barthes desde 1953. Deja que aparezca un mundo de objetos suspendidos ante la mirada, constitutivos de un universo desocializado y desmoralizado que por parte de Robbe-Grillet procede de un «formalismo radical»[14]. Este acercamiento de la creación

---

[9] *Ibid.*, p. 28.

[10] *Ibid.*, p. 123.

[11] *Ibid.*, p. 133.

[12] R. Barthes, «Littérature littérale», *Critique* (1955) [reimp. en: *Essais critiques*, Le Seuil (1964), Points-Seuil, 1971 [ed. cast.: *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1977].

[13] *Ibid.*, 1971, p. 70.

[14] *Ibid.*, p. 69.

literaria y de la reflexión científica sobre el lenguaje produce un tipo bastardo, que Barthes califica de escritor-escribiente[15]: este tipo nuevo conjuga las tareas del escritor (que debe aplicarse a absorber el mundo en la forma de escribir), y las del escribano, que debe explicarse, y para quien la palabra no es más que el soporte transitivo para demostrar.

Barthes desplaza así las fronteras tradicionales y sitúa la nueva novela y la nueva crítica del mismo lado, el del escritor, y por lo tanto del lado de la creación. Este nuevo reparto permite concebir la nueva alianza en curso: la del crítico y el escritor, ambos unidos en una problematización del fenómeno de la escritura y de los diversos dispositivos lingüísticos. Se asiste así a una interacción constante entre la teoría literaria estructural y la práctica de la nueva novela, que se alimentan mutuamente con una similar distanciación del referente y de las diversas figuras del humanismo clásico. La nueva novela abandona la verosimilitud sociológica del relato para dedicarse a delimitar las variaciones de los relatos posibles.

Esta simbiosis entre una nueva escritura literaria, la nueva novela, y una nueva crítica literaria, estructuralista, a evolucionar, sin embargo, en el caso de las relaciones entre Barthes y Robbe-Grillet, en el sentido de una distancia creciente respecto a la voluntad de formalización y de construcción de un realismo objetivo, de una literatura literal. De la misma forma que Barthes se orienta a partir de 1967 hacia el placer del texto, los biografemas y la pluralización de códigos, Robbe-Grillet pasa de un realismo objetivo a un realismo subjetivo y concede una importancia creciente en su escritura a la expresión de su subjetividad[16]. También él practica la pluralización, el juego indefinido de espejos, el encajamiento de personajes, de intrigas, la puesta en escena de temas autobiográficos, la mezcla de registros. Robbe-Grillet le reprocha incluso a Barthes haber malinterpretado su obra en 1955, y reivindica por el contrario un subjetivismo total: «Nunca he hablado de otra cosa que de mí»[17]. Barthes, según Alain Robbe-Grillet, buscaba desesperadamente un grado cero de la escritura y encontró en su obra su supuesta realización: «Mi pretendida blancura, que llega en el momento oportuno para alimentar su discurso. Me vi consagrado entonces como "novelista objetivo", o peor todavía: que intentaba serlo»[18].

De la misma manera que Lévi-Strauss considera que el mito está constituido por el conjunto de sus variantes, la nueva novela va a proce-

[15] R. Barthes, «Écrivains et Écrivants», *Arguments* (1960) [reimp.: *ibid.*, p. 153].

[16] A. Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, Minuit, 1984 [ed. cast.: *El espejo que vuelve*, Barcelona, Anagrama, 1986]; *Angélique*, Minuit, 1987 [ed. cast.: *Angélica*, Barcelona, Gedisa, 1989].

[17] *Id.*, *Le Miroir qui revient, op. cit.*, p. 10.

[18] *Ibid.*, p. 38.

der mediante repeticiones y variaciones a partir de las cuales actúan las diversas leyes de la serie, siempre perturbadas por la intervención de lo aleatorio, que hace que reaparezca el relato a partir de una estructura abierta. Esta nueva perspectiva asigna una autonomía a la literatura, que ya no tiene que demostrar, que comprometerse, que reflejar, sino que es válida por sí misma en su propia trama. Al mismo tiempo, puede, según Barthes, responder a una pregunta filosófica que se habría desplazado, al no plantearse ya la cuestión de saber si el mundo tiene un sentido, sino ésta: «Aquí está el mundo: ¿hay sentido en él? [...] Empresa que ninguna filosofía, quizá, ha conseguido, y que ciertamente pertenecería a la literatura»[19]. La filosofía ocuparía entonces el lugar de la filosofía, sería la propia conciencia de la irrealidad del lenguaje, auténtico sistema de sentido, una vez cumplida su separación de toda instrumentalización.

Esta conjunción entre teoría y práctica es especialmente evidente en el itinerario de Michel Butor, que participa activamente en las cuestiones de orden epistemológico de los años cincuenta antes de escribir su primera novela en 1954[20]. Licenciado en filosofía, Michel Butor prepara en 1948 un diploma de estudios superiores bajo la dirección de Gaston Bachelard sobre «Les mathématiques et l'idée de nécessité». Inscribe luego un título de tesis bajo la dirección de Jean Wahl sobre «Les aspects de l'ambigüité en littérature et l'idée de signification». Cuando se lanza a la escritura de novelas, no abandona el horizonte teórico, filosófico, y concibe la novela como una investigación, un ensayo de problematización. Así ocurre en su primera novela *Passage de Milan*, en la que cuestiona el espacio a partir de un inmueble parisino de siete pisos, y en su segunda novela, *El empleo del tiempo*, en la que el personaje central es el tiempo. En 1960 vuelve explícitamente a la teoría literaria con *Ensayos sobre la novela*[21]. A partir de 1962, con la publicación de *Mobile*[22], orienta su deconstrucción de la novela clásica introduciendo en un mismo relato estilísticas diferentes que juegan a la yuxtaposición de frases, de citas, extractos de prensa, collages, efectos de montaje, mayúsculas dispersas en la superficie de la página... También ahora Barthes aplaude esta revolución que ataca la propia idea de libro, tras haber deconstruido la novela clásica. Michel Butor, según Barthes, llega a lo esencial al atacar las normas tipográficas: «Atentar contra la regularidad material de la obra es apuntar hacia la idea misma de literatura»[23].

---

[19] R. Barthes, «La littérature aujourd'hui», *Tel Quel* (1961) [reimp. en: *Essais critiques*, cit., p. 160].

[20] M. Butor, *Passage de Milan*, Minuit, 1954.

[21] *Id.*, «Essais sur le roman», en *Répertoire I*, Minuit, 1960 [ed. cast.: *Repertorio*, Barcelona, Seix Barral, 1970].

[22] *Id.*, *Mobile*, Gallimard, 1962.

[23] R. Barthes, «Littérature et discontinu», *Critique* (1962) [reimp. en: *Essais critiques*, cit., p. 176].

Con *Mobile*, Michel Butor propone una nueva estética, la que, a la manera de la crecida de un río, desborda el lecho en el que se esperaba que se deslizase el relato, fuera del desarrollo lineal que le da un caudal cada vez más importante, pero sin sorpresas, simple variación cuantitativa; ante esto él opone una estética de la discontinuidad, de la yuxtaposición de diferencias.

Ambos movimientos, estructuralismo y nueva novela, se relacionan por lo tanto en su común atención a la escritura como tal, considerada como medio de desarrollar las armas de la crítica, hasta el punto de que Jean Ricardou propone el término «escrituralismo»[24], que permitiría designar este surgimiento de la textualidad como horizonte común a las ciencias sociales y la literatura.

La novela de las ciencias humanas

Los estructuralistas implicados en las ciencias humanas vivieron este acercamiento a la literatura hasta el punto de concebir su obra como creación, por lo tanto con un gran cuidado estilístico. Las grandes novelas del periodo fueron esencialmente obras de ciencias humanas. Recordemos que *Tristes trópicos* fue en origen un proyecto novelístico, y Lévi-Strauss manifestó constantemente una gran atención a la construcción formal de su obra, concebida como obra musical o pictórica. Así, las *Mitológicas* están articuladas a la manera de una composición musical. Las modulaciones diferentes de los motivos invocados están enormemente inspiradas por lo que se llama desarrollo en música.

El estilo barroco de Lacan está fuertemente marcado por su colaboración en la época de entreguerras en una revista de arte surrealista, *Le Minotaure*, donde aparecía junto a Éluard, Reverdy, Picasso, Masson, Dalí... Luego será fascinado por la obra de Georges Bataille, con cuya esposa Sylvia se casará. Encontramos en esta escritura los límites, en el manejo de la extrañeza casi incomunicable, esa voluntad liberadora de Georges Bataille, esa transgresión, renovada sin cesar, de los tabúes de la sociedad racional, la irrupción de la figura del Otro, el maldito de la Razón, que se revela en la desaparición del yo y de sus trampas. La importancia de Bataille está también presente en la trayectoria de Michel Foucault, junto con otros autores que influyeron en su estilo: «Blanchot, Artaud, Bataille, fueron muy importantes para mi generación»[25]. Estos autores mostraron, en el plano literario, el camino a seguir para desplazar las líneas

---

[24] J. Ricardou, «Textes mis en scène», *La Quinzaine Littéraire*, 1-15 de noviembre de 1967.

[25] M. Foucault, entrevista de Lovaina, 7 de mayo de 1981, «Océaniques», FR3, emisión 13 de noviembre de 1988.

fronterizas del pensamiento, traspasar los límites, y desestabilizar las creencias comunes, buscando los puntos de ruptura. Interrogar a la Razón a partir de la locura, a la medicina a partir de la muerte, a la Ley a partir del crimen, al Código Penal desde el punto de vista de la prisión; esta inversión de la perspectiva fue realizada en parte siguiendo el impulso de una literatura en proceso de ruptura, y especialmente por Michel Foucault, gracias a la obra de Maurice Blanchot. En 1955, Blanchot definía *El espacio literario*[26] como un espacio indefinido en el que la obra es solitaria, existente por sí misma. No revela nada, sino que simplemente es. Maurice Blanchot rechaza, igual que la nueva novela, la idea de una relación dialéctica con el tiempo: «El tiempo de la ausencia de tiempo no es dialéctico. Lo que aparece en él es el hecho de que nada aparece»[27].

Michel Foucault rinde homenaje a la obra de Maurice Blanchot en 1966[28]. Ve en él una literatura de lo impersonal en la que se reconocía totalmente, así como la corriente de pensamiento estructural que defiende la literalidad: «La ruptura hacia un lenguaje del que el sujeto está excluido, [...] es hoy una experiencia que se anuncia en puntos muy diferentes de la cultura»[29]. Blanchot realiza en el plano literario, con su escritura desde fuera que recoloca al lector ante una apertura inicial, lo que desea proseguir Foucault en el terreno filosófico; ya no usar dialécticamente la negación, sino hacer que el sujeto del discurso pase fuera de sí mismo, al otro lado de la mirada, a su envés, en «el resplandor y la angustia de un lenguaje que ya ha comenzado»[30]. Esta actividad crítica común a Blanchot y a Foucault se despliega bajo la forma de una positividad vuelta sobre sí misma, de un sentido suspendido, ausente de su presencia, perceptible por su falta. Ya no se trata de buscar un sentido último y profundo. La figura retórica del oxímoron, cuyo efecto es tan crítico como estético, es muy utilizada tanto por Blanchot como por Foucault. Encontramos aquí los presupuestos estructuralistas, formalistas, del rechazo de todo lenguaje instrumentalizado, habitual. Por el contrario, la obra debe buscar «realizarse en una experiencia propia»[31], rechazando las nociones de valores, los significados transmitidos por la sociedad, para alcanzar un nivel en el que la historia desaparece y deja su sitio únicamente al tiempo presente.

Se perciben las huellas del nietzscheanismo, al que apelan Blanchot y Foucault, en su rechazo común de los valores dominantes y su temor

---

[26] M. BLANCHOT, *L'Espace littéraire*, Gallimard, 1955 [ed. cast.: *El espacio literario*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992].
[27] *Ibid.*, Folio, p. 26.
[28] M. FOUCAULT, «La pensée du dehors», *Critique* (junio 1966), pp. 523-546.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*
[31] M. BLANCHOT, *Le livre à venir*, Gallimard, 1959, p. 247.

a una recuperación que supusiese una posible superación de éstos. De ello resulta una doble negación: negación de los valores, y negación de la negación, que da lugar a un uso frecuente de la figura del oxímoron: «plenitud vacía»; «un espacio sin lugar»; «el cumplimiento incompleto»[32]... El textualismo separado de los valores, común a la empresa de la nueva novela y del estructuralismo, encuentra aquí una nueva fuente de inspiración, una estética particular. Como la vanguardia literaria, la práctica formalista de la filosofía puede invocar no tener ninguna finalidad externa, y por lo tanto puede presentarse como un discurso que permite reconciliar lógica y estética. Puede, por lo tanto, desplazar las líneas fronterizas entre literatura y pensamiento racional.

Cuando «el ser de la literatura no es otra cosa que su técnica»[33], como escribe Roland Barthes, ya nada separa la actividad crítica del estructuralista y la actividad creadora del escritor. A partir de este encuentro es posible captar de qué forma las obras estructuralistas pueden ser leídas, a pesar de las negaciones de sus autores, como empresas novelísticas. Pero permite también comprender cómo algunos estructuralistas, decepcionados o cansados de la búsqueda de la estructura fundamental, del código final, han derivado, especialmente después de 1968, hacia una pluralización de aquélla, y dieron cada vez más libre curso a su inspiración literaria.

La diseminación del discurso filosófico

Ya hemos visto que Jacques Derrida había cuestionado fuertemente las líneas fronterizas que separan filosofía y ficción: su actividad deconstructora pretende revelar la polisemia del texto, lo equívoco del decir, a partir de los irresolubles que hacen saltar las barreras fronterizas, y permiten la diseminación de una escritura liberada. Abre así el discurso filosófico hacia una atención privilegiada a la lengua y lo orienta hacia una estetización cada vez más firme.

La primera perspectiva de Derrida en los años sesenta, que fue rastrear las huellas de logocentrismo, de fonologismo, especialmente entre los que invocaban el estructuralismo, deja lugar con el paso de los años a una estetización cada vez más firme y animada por el placer de escribir: «Intento encontrar una cierta economía de placer en lo que se llama filosofía»[34]. Este placer es el de la inventiva literaria y se sitúa en el cen-

---

[32] *Ibid.*, pp. 16, 100, 176.

[33] R. Barthes, «La réponse de Kafka», *France-Observateur*, 1960 [reimp. en: *Essais critiques*, cit., p. 140].

[34] J. Derrida, entrevista con D. Cahen, *op. cit.*, pp. 14-27.

tro de las líneas de cruce, en la transgresión de los límites. Desde 1972, Derrida sitúa su trabajo textual fuera de los marcos disciplinares establecidos: «Yo diría que mis textos no pertenecen ni al registro "filosófico" ni al registro "literario"»[35].

Esta diseminación del discurso filosófico apenas emergente de la escritura literaria es especialmente sensible en la obra que publica Derrida en 1974, *Glas* (Galilée). Encontramos aquí la misma perspetiva deconstructora del libro en tanto unidad cerrada que en Michel Butor, por la yuxtaposición de tipografías diferentes, de columnas adjuntas pero que difieren en su contenido. Sin comienzo, sin fin, sin historia, sin personajes, *Glas* es muestra esencialmente de una búsqueda formal que participa de la aventura de la nueva novela: «La lluvia ha dispersado a los espectadores, que corren en todas direcciones. ¿De qué se trata en suma? ¿De citar, de recitar a Genet durante toda la página? ¿De interpretarlo, de ejecutarlo como un fragmento de música? ¿De qué se burlan?...»[36] Derrida nos abre hacia una apertura del texto de Genet[37] llevando lo más lejos posible la comparación entre filosofía y literatura, en un mosaico de textos separados entre sí, de palabras cortadas, desmanteladas en un auténtico rompecabezas, que corta, por ejemplo, la palabra pla –dos páginas más allá– cas[38]. Derrida multiplica la yuxtaposición de consideraciones especulativas, de nociones científicas y de «fragmentos autobiográficos»[39], en una especie de autoanálisis que toma el texto como pretexto, con el fin de desestabilizar las oposiciones principales del pensamiento occidental: «La firma no guarda en absoluto lo que firma. Planta allí la genista, la inscripción del caballero en la tumba, el monumento funerario es una planta de genista: que escribe, es decir, habla sin acento... –¿Tu nombre? –Genet.– ¿Plantagenet? –Te digo que Genet. –¿Y si prefiero decir Plantagenet? ¿Te molesta?...»[40].

En esta nueva economía discursiva, la estructura es una estructura abierta, plural, fragmentada. La noción de diferencia, del Otro, que fue la raíz del primer estructuralismo y de las investigaciones de la antropología estructural, va a actuar además en el sentido de la diseminación de la propia idea de estructura.

Esta evolución es espacialmente perceptible en Gilles Deleuze, que pone en acción la noción de diferencia contra la unidad hegeliana, y le

---

[35] J. Derrida., *Positions, op.* cit., p. 95.

[36] *Id.*, *Glas, op.* cit., p. 135.

[37] J. GENET, «Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes», *Tel Quel* 29 (1967).

[38] J. Derrida, *Glas*, cit., pp. 166 y 168.

[39] P. BOUGON, «Genet recomposé», *Magazine Littéraire* (marzo 1991), p. 47.

[40] J. Derrida, *Glas*, cit., pp. 48-49. *[N. de la T.:* Derrida está haciendo juegos de palabras con el apellido del autor en cuestión (Genet) y la palabra *genêt*, o genista, y luego con *plant à genêt* (planta de genista) y la dinastía Plantagenet.]

opone así la vía de la estetización: «Nos parece que la historia de la filosofía debe desempeñar un papel bastante análogo al de un *collage* en una pintura»[41]. La diferencia y la repetición sustituyen a lo idéntico y lo negativo del hegelianismo, y revelan, según Deleuze, la llegada del mundo moderno, el del simulacro, el de un neobarroco más atento a las invenciones de formas que a las variaciones de contenido. De ello resulta toda una retórica del goce, y Deleuze no va a dejar de crear siempre cosas nuevas, a la manera del escritor, haciendo actuar nuevas nociones erigidas en conceptos en su lectura del mundo. Deleuze sobre todo quiso escapar a la historia de la filosofía, y en este sentido participa de la sensibilidad estructuralista. Denuncia en ella una función eminentemente represiva que impide cualquier creatividad, y la califica de «Edipo propiamente filosófico [...] una especie de sodomía, o lo que es lo mismo, de inmaculada concepción»[42].

Frente al deshonrado hegelianismo, Gilles Deleuze opone también la pluralización, la multiplicidad que debe recorrer la escritura, la reflexión sobre las intensidades variables que podemos cortar en todos los sentidos. Con *Diferencia y repetición*, Deleuze quiere también, en el post-68, orientarse hacia una agitación de la estructura: «Tratar la escritura como un flujo, no como un código»[43]. Indiscutiblemente, el choque de mayo del 68 tuvo mucho que ver en esta voluntad de pluralización para dar paso a las máquinas deseantes respecto al Uno, al pensamiento establecido. Encontramos el mismo privilegio otorgado a los improbables, a lo incierto, que en Derrida, con más radicalidad incluso en la reivindicación del flujo deseante: «Escribir es un flujo entre otros, y que no tiene ningún privilegio en relación con los otros, y que entra en las relaciones de corriente, de contracorriente, de remolino, con otros flujos, flujo de mierda, de esperma, de palabra, de acción, de erotismo, de moneda, de política, etc.»[44]. A partir de estos flujos se revela paradójicamente un aspecto fundamental del paradigma estructuralista, puesto que no encontramos en él ni rastro del sujeto. Es la idea de máquina que funciona y el «yo» deja lugar al «eso» de la máquina deseante, acoplada, conectada. Las codificaciones y descodificaciones se hacen y deshacen sin ningún temor, polimórficas, no son más que simples figuras sin raíces, mónadas incomprensibles.

La idea de cierre, de interpretación es violentamente atacada en 1972 cuando Gilles Deleuze publica, con Felix Guattari, *Capitalismo y esqui-*

---

[41] G. DELEUZE, *Différence et répétition*, PUF, 1969, p. 4 [ed. cast.: *Diferencia y repetición*, Gijón, Ediciones Júcar, 1987].

[42] G. Deleuze, en M. CRESSOLE, *Deleuze*, Éd. universitaires, 1973 [reimp. en: G. DELEUZE, *Pourparlers*, Minuit, 1990, p. 14; ed. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-Textos, 1996].

[43] *Ibid.*, p. 16.

[44] *Ibid.*, p. 17.

zofrenia, t. 1: *El anti-Edipo* (Minuit). Esta obra pronto va a cumplir el papel de máquina de guerra antiestructuralista y a contribuir a la aceleración de la deconstrucción en curso del paradigma. Su éxito es inmediato e impresionante; es el síntoma de la mutación que se está realizando y el signo del declive futuro. *El anti-Edipo* es en primer lugar el retorno violento de lo rechazado del lacanismo. El retorno a Freud realizado por Lacan había privilegiado el Significante, lo Simbólico, la concepción de un inconsciente vaciado de sus afectos. Esta aproximación es radicalmente discutida por Deleuze y Guattari, que oponen a la Ley del Maestro, tan querida para Lacan, la necesaria liberación de la producción deseante. Sin embargo, la obra de Lacan no deja de tener méritos, y los autores de *El anti-Edipo* le reconocen haber mostrado de qué forma el inconsciente está tejido de una multiplicidad de cadenas significantes. A este respecto, reconocen una apertura lacaniana que deja pasar un flujo esquizofrénico capaz de subvertir el campo del psicoanálisis, especialmente gracias al objeto a: «El objeto a irrumpe en el seno del equilibrio estructural como si fuese una máquina infernal, la máquina deseante»[45]. La obra no ataca tanto a Lacan como a sus discípulos y al psicoanálisis en general. En este terreno, Deleuze y Guattari comparten los sarcasmos de Michel Foucault frente a esta disciplina. Se apoyan en la *Historia de la locura* para establecer un lazo de continuidad entre el psicoanálisis y la psiquiatría del siglo XIX por su común reducción de la locura a un «complejo parental», en la importancia de la figura del reconocimiento de culpabilidad que resulta de Edipo: «Entonces, en lugar de participar en una empresa de liberación efectiva, el psicoanálisis toma parte en la obra de represión burguesa más general, la que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo de papá-mamá, y en no terminar con este problema»[46].

El psicoanálisis, según Deleuze, procede mediante reducciones y reduce sistemáticamente el deseo a un sistema cerrado de representación: «El psicoanálisis no hace más que elevar a Edipo al cuadrado, Edipo de transferencia, Edipo de Edipo [...]. Es la invariante de un giro de las fuerzas del inconsciente»[47]. Deleuze y Guattari establecen un corte entre el capitalismo que está de acuerdo con el psicoanálisis, y los movimientos revolucionarios, que van parejos con el esquizo-análisis. Para ellos, como para el estructuralismo, no hay Sujeto Significante, no hay lugar asignable por una trascendencia cualquiera, no hay más que procesos; y traducen metafóricamente esta oposición al comparar el

---

[45] G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1972, p. 99 [ed. cast.: *El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998].

[46] *Ibid.*, p. 49.

[47] G. DELEUZE, «Entretien sur *L'Anti-Œdipe*», con C. Backès-Clément, *L'Arc* 49 (1972) [reimp. en: *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 29].

árbol con el rizoma, cuyo carácter polimorfo puede representar una forma de pensamiento diferente, un concepto operativo para promover una nueva escritura filosófica abundante y en ruptura con toda clase de codificación. En una aproximación tal, el recurso a la lógica ya no tiene sentido, y evidentemente una escritura así se aleja de las consideraciones epistemo-lógicas del primer estructuralismo para dar libre curso a un pensamiento de ruptura, sin articulación posible, a merced de la inspiración poética.

Deleuze y Guattari critican sobre todo al padre del estructuralismo, Claude Lévi-Strauss, cuya importancia en la definición que Lacan da del inconsciente hemos visto (t. 1: *El campo del signo*). Oponen dos lógicas divergentes encarnadas una por la máquina deseante y otra por la estructura anoréxica: «¿Qué se hace con el inconsciente más que reducirlo explícitamente a una forma vacía, de donde el propio deseo es expulsado y está ausente? Una forma así puede definir un preconsciente, pero sin duda no el inconsciente»[48]. En revancha, Lévi-Strauss vuelve a encontrar gracia a los ojos de los autores por su definición del esquizo-análisis, cuando se trata de reducir el lugar de Edipo. Se apoyan entonces en el mito de referencia del primer volumen de las *Mitológicas, Lo crudo y lo cocido*, para seguir la demostración de Lévi-Strauss según la cual el verdadero culpable de la historia del incesto del hijo con la madre es de hecho el padre en la medida en que quiso vengarse. Será castigado y muerto: «Edipo es ante todo una idea paranoica adulta, antes de ser un sentimiento infantil de neurosis»[49], deducen de ello Deleuze y Guattari.

La alteridad erigida en modo de pensamiento vuelve a encontrar la inspiración antihistórica del estructuralismo, y sustituye la historia por una atención especialísima al espacio, a una auténtica cartografía de la estructura como sistema abierto: «Cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama»[50]. Mientras que el tiempo no puede ser homogéneo, y remite a un desmigajamiento ineluctable puesto que está atrapado en procesos discontinuos que basan sus desgarros contingentes: «Los pensamientos de la diferencia rechazan la historia por su aspecto de un simple efecto de superficie»[51]. La evolución de los estudios semióticos a comienzos de los años setenta hacia la textualidad, hacia el concepto de escritura, permite también allí dar libre curso a la inspiración poética, creativa, liberada de un modelo único en el momento en que se enfrentan saussurismo, chomskismo, pragmática...

---

48 G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, cit., p. 220.

49 *Ibid.*, p. 325.

50 G. Deleuze, entrevista con Ch. Descamps, D. Éribon, R. Maggiori, *Libération*, 23 de octubre de 1989 [reimp. en: *Pourparlers*, cit., p. 50].

51 Ch. Ruby, *Les Archipels de la différence*, cit., p. 107.

La pluralización en curso en el campo filosófico es, en efecto, contemporáneo de la multiplicación de modelos y conceptos de la que se dotan los proyectos semióticos. La relativización que resulta de ello, la perspectiva sin cesar rechazada de llegar a la clave final van a confortar a los que han elegido la bifurcación estética. Ésta se nutre de una crisis perceptible desde los años sesenta: «Una "era del recelo" de los semióticos se une y repite la de los propios novelistas»[52]. Esta crisis abre el campo de la escritura a todos los que sustituyen el deseo de codificar el texto por el placer del texto.

Una filosofía del deseo

Es esta filosofía del deseo la que va a adoptar aquel cuya tensión entre el cuidado de lo teórico y la expresión del afecto siempre fue grande: Roland Barthes. Como hemos visto, ya había comenzado con *S/Z* y *El imperio de los signos* una pluralización de los códigos, y dado libre curso a una intuición liberada, en un sistema abierto. Confirma esta nueva orientación y reivindica esta vez explícitamente la vía de la estética, con la publicación en 1973 de una obra cuyo título revela a todos que se ha vuelto una página. El placer del texto vuelve la espalda a *La aventura semiológica*. El escritor Roland Barthes puede liberarse entonces del escribiente Roland Barthes, y desvelar su gusto por la estilística. Puede revelarse a sí mismo sin tener que enmascarar su opinión tras el apoyo de un discurso teoricista.

La escritura es reivindicada entonces como espacio de goce, prueba de deseo, de placer. Barthes asume plenamente la subjetividad, tanto en el acto de escribir según su propio sistema de gustos/ascos, como en el de las reacciones del lector cuyo juicio depende del placer totalmente personal que provoca en él el texto leído. El libre curso del placer es el medio último de expulsión de lo que Barthes no deja de perseguir desde el comienzo de sus investigaciones, el significado: «Lo que el placer suspende es el valor significado: la (buena) causa»[53]. Sin duda Barthes permanece fiel a algunas de sus posiciones teóricas fundamentales y repite que el autor, el escritor, no existe: «El autor ha muerto»[54]. El autor no tiene otra función que la de ser un juguete, simple receptáculo, grado cero, desempeña el mismo papel que el muerto en el bridge. Volvemos a encontrar así en esta obra el uso de la binaridad para oponer lo que

---

[52] Ph. Hamon, «Littérature», cit., p. 297.

[53] R. Barthes, *Le Plaisir du texte*, Le Seuil, 1973, Ponts-Seuil, p. 103 [ed. cast.: *El placer del texto*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974].

[54] *Ibid.*, p. 45.

Barthes califica de textos de placer, que compara con los textos de goce. Uno llena, es decible: el texto de placer; el otro es la experiencia de la pérdida, hace vacilar, es indecible: el texto de goce. La gran referencia filosófica de Barthes en esta obra es la misma de Deleuze: Nietzsche, que es el punto de apoyo para hacer estallar las verdades constituidas a partir de estereotipos y de viejas metáforas, así como para liberar lo nuevo, lo singular.

Barthes remite por igual a ambas partes la exclusión del placer realizada por dos morales, la pequeñoburguesa de la simpleza de los estereotipos, y la grupuscular del rigor: «Nuestra sociedad parece a la vez serena y violenta; de cualquier forma: frígida»[55]. El placer del texto nos abre hacia lo indefinido, hacia la trama, los trazos incesantes de una apertura creadora en la que el sujeto se deshace al revelarse: «Texto quiere decir Tejido»[56], no en el sentido de que habría que buscar la verdad en su revés, sino como textura de la que está hecho, y que resume, el sentido. En 1975, respondiendo a las preguntas de Jacques Chancel en su famosa emisión de France-Inter, «Radioscope», Barthes describe su itinerario recordando que primero escribió pensando que participaba en un combate, pero que la verdad del acto de escribir se reveló poco a poco en toda su desnudez: «Se escribe porque en el fondo se ama, produce placer. Es finalmente, por lo tanto, por un motivo de goce por lo que se escribe»[57].

El semiólogo Barthes no está, sin embargo, ausente de esta manifestación de hedonismo. Prosigue su reflexión sobre la textualidad, pero la opción estética reivindicada expresa perfectamente una discontinuidad importante entre el Barthes de la euforia teórica de 1966 y el Barthes de 1973. Más que un itinerario singular, esta ruptura manifiesta el ahogo del programa estructuralista, la crisis de los años 1967-1968 y la búsqueda de soluciones. La bifurcación que toma Barthes anuncia un cierto número de retornos que van a surgir sobre todo a partir de 1975. Esperando, igual que el anciano griego descrito por Hegel que interroga sin descanso el murmullo de las hojas, el estremecimiento de la naturaleza, Barthes pregunta por el estremecimiento del sentido «escuchando el susurro del lenguaje, de ese lenguaje que es mi naturaleza, para mí, hombre moderno»[58].

---

[55] *Ibid.*, p. 75.

[56] *Ibid.*, p. 100.

[57] R. Barthes, «Radioscope», 17 de febrero de 1975, France-Inter, citado en Jean-Louis Calvet, *Roland Barthes*, Flammarion, 1990, p. 251 [ed. cast.: *Roland Barthes*, Barcelona, Gedisa, 1992].

[58] R. Barthes, «Vers une esthétique sans entraves» (1975) [reimp. en: *Le Bruissement de la langue*, Le Seuil, 1984, p. 96 ; ed. cast.: *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994].

20

FILOSOFÍA Y ESTRUCTURA: LA FIGURA DEL OTRO

La filosofía clásica no se siente bien en estos tiempos de turbulencias estructurales. Si bien en los años setenta se hace teoría, epistemología, se evita cuidadosamente declararse filósofo. La Razón occidental ha dejado paso a una búsqueda cada vez más apasionada de las diversas figuras del Otro. La filosofía, sin embargo, no está muerta, simplemente ocupa nuevos campos de investigación, los de las ciencias humanas, para descubrir al Otro en el espacio, gracias a la antropología, al Otro del yo, con el psicoanálisis, o incluso al Otro en el tiempo, con la antropología histórica.

La generación post-68, como la de los años cincuenta, sigue convirtiéndose a estas investigaciones nuevas y prometedoras cuyo éxito parece desbancar el lugar central y dominante que ocupaba la filosofía en las humanidades clásicas. La filosofía, sin embargo, no abandonó su soberbia, puesto que esencialmente son filósofos los que están a la cabeza de esta reapropiación de las ciencias humanas, aunque criticando firmemente los modelos de clasificación y división disciplinares en uso. Sin embargo, un cierto discurso filosófico se encuentra incómodo en esta coyuntura.

La dialéctica de lo propio y de lo ajeno

En esta época, la de los años setenta, Jacques Bouveresse deplora: «La verdad ya no tenía interés, había que reemplazar la cuestión de lo verdadero por la cuestión de lo justo, como decía Althusser»[1]. Pero no

[1] Jacques Bouveresse, entrevista con el autor.

deja de proseguir su reflexión filosófica contracorriente, y no duda en llevar la provocación hasta el punto de ignorar las referencias filosóficas obligadas del momento, Michel Foucault o Jacques Derrida, para preferir a Rudolf Carnap, Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, Willard Van Orman Quine... En 1973 publica *Wittgenstein y la estética* (Minuit) que es una reflexión sobre las relaciones entre ciencia, ética y estética: «Era una provocación deliberada puesto que era la época en que estaba prácticamente prohibido o era totalmente incongruente hablar de ética. No podía haber más que problemas políticos o psicoanalíticos»[2]. Jacques Bouveresse se sitúa en otra parte, para escapar al teoricismo/terrorismo que consistía en cazar el discurso filosófico a partir de dos máquinas de guerra, el psicoanálisis y el marxismo: «Nunca se respondía sobre el fondo de una objeción; se hacía psicoanálisis del objetor o se proponía un análisis de su posición de clase»[3].

La tríada Nietzsche/Freud/Marx sirve como matriz de lectura, y los tres son movilizados para esta búsqueda del Otro como reverso de la Razón occidental. A este rompeolas filosófico de la vanguardia se añade una lógica disciplinar para el psicoanálisis o la antropología, que prosiguen su vieja rivalidad con la filosofía acerca del modo de emancipación, para reafirmar su implantación, su institucionalización. El adversario designado es la hermenéutica y su aproximación interpretativa, que estaría sostenida por una verdad última del texto que hay que restituir. Tras haber opuesto a este acercamiento filosófico la lógica estructural como sistema de relaciones autónomo respecto de su contenido, se llega cada vez más a preconizar el indefinido interpretativo.

Adorno y Horkheimer ya habían iniciado en la posguerra la reflexión sobre la relación conflictiva mantenida entre la razón y su «otro», el mito. Para constituirse, la razón tuvo que arrancarse del terror ancestral del mito, y es su progresivo dominio lo que constituyó el orden de la razón. Pero esta lucha continúa, y la razón se ve continuamente enfrentada a su «otro»: «Se trata, por lo tanto, de una especie de víbora criada a sus pechos»[4]. Pero Vincent Descombes subraya la confusión en la noción de Otro entre sus dos sentidos: el otro como otro, *aliud*, y el otro como *alter ego*. De esta confusión nace una estrategia de recelo que afecta a la razón misma, percibida como una apuesta en un conflicto generalizado entre distintas fuerzas de las que ella sólo sería momentáneamente la más poderosa: «Para reconocer la gravedad de los conflictos modernos, acabamos por sospechar que la razón ganó su juicio

---

[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] Jacques Hoarau, entrevista con el autor.

demasiado fácilmente; nadie tiene razón, ya no hay razón en ninguna parte, solamente poderes implicados en una relación de fuerza»[5].

Una deconstrucción semejante permite celebrar las muertes sucesivas de Dios, del hombre, de la metafísica, y oponer a la trayectoria dialéctica de la superación la nihilista del desbordamiento, hasta en una estilística de ruptura con el academicismo en uso en la argumentación filosófica. La filosofía debe dejar su sitio a la multitud de personas que experimentan el descubrimiento del Otro, y que no se reduce a los especialistas de las ciencias humanas: «Éstos son los que aparecen, los maestros de hoy: marginales, pintores experimentales, pop, hippies y yuppies, parásitos, locos, internados. Hay más intensidad y menos intención en una hora de su vida que en trescientas mil palabras de un filósofo profesional. Más nietzscheanos que los lectores de Nietzsche»[6]. Es sin duda la dialéctica del mismo y del otro la que está en juego en todas estas esferas de actividad. Y es el momento en que se tiene tendencia a acusar a la figura del mismo de todos los males de la actitud paranoico-represiva, mientras que la creatividad y la liberación se encontrarían en la otra vertiente.

Este juego de fuerzas reproduce en parte la crisis de legitimidad de la filosofía ante la emancipación reivindicada por los investigadores de las ciencias sociales. Raymond Aron reprocha así a Lévi-Strauss sus relaciones ambivalentes con la filosofía, que lo llevan a insistir en el carácter científico de su aproximación cuando es acusado por los etnólogos empiristas de hacer filosofía, pero sin fundamentar la cientificidad de su análisis estructural: «La respuesta exigiría la elaboración del estatuto epistemológico del análisis estructural, elaboración a la que se niega»[7].

En cuanto a Paul Ricœur, en este mismo año 1970, responde al desafío lanzado por los estructuralistas admitiendo la fecundidad de esta vía explicativa, pero considerando que no es más que una etapa en los procesos de elucidación: «El modelo explicativo llamado estructural no agota el campo de las actitudes posibles respecto a un texto»[8]. Paul Ricœur presenta como complementarias la actitud explicativa que tendría como instrumento a la lingüística, y la apertura necesaria del texto que permita alcanzar el estadio superior de la interpretación gracias a una reapropiación por el sujeto del sentido del texto. Hay por lo tanto acto, efectuación del sentido respecto a sí mismo en el carácter actual de

[5] V. Descombes, *La Philosophie par gros temps*, Minuit, 1989, p. 139.

[6] J.-F. Lyotard, «Notes sur le retour et le Kapital», en *Nietzsche aujourd'hui?*, ponencia del Colloque de Cerisy, 10/18, t. 1, 1973, p. 157.

[7] R. Aron, «Le paradoxe du même et de l'autre», *Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, Mouton, 1970, p. 952.

[8] P. Ricœur, *Du texte à l'action* [1970], Le Seuil, 1986, p. 147.

la interpretación: «El texto tenía solamente un sentido; es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene una significación»[9]. Pero estas tentativas de conciliación no van a ser comprendidas en el momento en que el cordón umbilical que mantenía unidas a las diversas ciencias sociales con la filosofía es brutalmente cortado.

El Otro en el espacio

Una buena parte de la joven generación sigue abandonando la filosofía para lanzarse a la aventura de las ciencias humanas y del cotejo con el terreno que supuestamente permiten. Philippe Descola está en la ENS de Saint-Cloud en 1970, con la idea de hacer antropología. Considera entonces la formación que recibe en filosofía una simple propedéutica, hasta el punto de que sus compañeros de la École Normale «se daban cuenta y me llamaban el emplumado»[10]. Descubre con interés la obra de Maurice Godelier *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, y cuando este último pronuncia un ciclo de conferencias en tanto que antiguo alumno de la École, le parece que la antropología es el camino correcto para analizar científicamente las realidades sociales. Aprobado en el examen escrito de la agregación, Philippe Descola es suspendido en el oral, y la idea de volver a empezar lo descorazona: «Fui a ver a Claude Lévi-Strauss y me fui a hacer trabajo de campo tras un año de preparación»[11].

Sylvain Auroux, también normalista en Saint-Cloud, va a elegir otro continente del saber como profesional, la lingüística, lo que exige desviarse respecto de la trayectoria clásica del filósofo. Se integra en la École en 1967 y monta un grupo de ciencias humanas que invita a conferenciantes. Así conoce Sylvain Auroux a Oswald Ducrot y descubre la pragmática. Si bien no comparte el cientificismo del estructuralismo de la época y su exclusión del sujeto, juzga, sin embargo, que esta ideología cientificista ha permitido dos avances decisivos y positivos: «Por una parte, esto ponía patas arriba el sujeto trascendental en el nivel filosófico. Pienso que esto es definitivo, y en segundo lugar, esto llevaba a plantearse de una vez por todas que las ciencias humanas no se construyesen en el nivel de lo vivido»[12]. Una vez pasada la agregación, Sylvain Auroux se encuentra en el liceo de Vernon (Eure) enseñando filosofía en los años 1972-1973. No está satisfecho con un saber filosófico que no permite articularlo con los problemas que se plantea la sociedad, en

---

[9] *Ibid.*, p. 153.
[10] Philippe Descola, entrevista con el autor.
[11] *Ibid.*
[12] Sylvain Auroux, entrevista con el autor.

la medida en que es un saber «totalmente abstracto, restringido a microproblemas de interpretación histórica. Cuando mis alumnos venían a preguntarme qué pensaba del aborto, yo les respondía que no era un problema filosófico. Se rechazaba abordar estas cuestiones teóricamente»[13]. Esta diferencia afirma a Sylvain Auroux en la idea de que hay que salir de los caminos trillados de la trayectoria filosófica clásica para lanzarse a una ciencia humana particular, la lingüística, en uno de cuyos eminentes especialistas va a convertirse.

La figura del Otro de la filosofía como alteridad observable en el espacio, fuera de Europa, sostenida por el saber antropológico, sigue representando en estos años setenta un desafío fundamental para el continente filosófico. Lévi-Strauss declaraba en 1967: «Es necesario que los filósofos, que durante tanto tiempo han gozado de una especie de privilegio, puesto que se les reconocía el derecho de hablar de todo a cada paso, comiencen a resignarse al hecho de que muchas investigaciones escapan a la filosofía»[14].

En 1973, es elegido para la Academia francesa ocupando el sillón de Henry de Montherlant. Esta elección es la manifestación evidente de la ascensión irresistible del estructuralismo, y frente a esta candidatura el pobre príncipe Charles Dedeyan, símbolo personificado de la historia de la literatura más clásica, que tenía intención de presentarse, decide sabiamente retirarse de la competición. Candidato único, Lévi-Strauss no tendrá, sin embargo, una elección fácil. Es cierto que va a ser elegido en primera vuelta, pero sólo por una escasa mayoría: dieciséis votos, cuando el mínimo exigido son catorce. Sin embargo, la entrada del especialista en los bororo y los nambikwara en la Academia francesa es suficiente para medir el camino recorrido por Lévi-Strauss entre sus comienzos en São Paulo en los años treinta, y la consagración que recibe en 1974 al entrar en la Coupole: «Al acogerme hoy, ustedes admiten por primera vez entre ustedes a un etnólogo»[15].

Lévi-Strauss sigue entonces eludiendo a la filosofía desde dos campos. Primero el del arte, que evoca en estos términos durante su elección para la Academia francesa: «Hay en mí un pintor y un *bricoleur* que se unen. [...] Tomemos *Tristes trópicos*. [...] Al escribirlo, tenía el sentimiento de componerlo como una ópera. Los pasos de la autobiografía a la etnología se corresponden con la oposición entre los recitativos y las arias»[16]. Al mismo tiempo, juega la carta científica, al publicar ese mismo año de su elección, en 1973, una segunda recopilación de artícu-

---

[13] *Ibid.*

[14] C. LÉVI-STRAUSS, entrevista con R. Bellour, *Les Lettres Françaises* 1165, 12 de enero de 1967 [reimp. en: *Le Livre des autres*, cit., p. 44].

[15] *Id.*, «Le discours du récipiendaire», *Le Monde*, 28 de junio de 1974.

[16] *Id.*, entrevista con J.-L. de Rambures, *Le Monde*, 21 de junio de 1974

los, *Anthropologie structurale deux* (Plon), que cubre un largo periodo, puesto que retoma su famoso texto de 1952 «Raza e historia» y llega a sus últimas contribuciones de 1973.

En esta obra, Lévi-Strauss da preferencia a la capacidad científica del estructuralismo, retomando sus dos terrenos de caza privilegiados, las estructuras de parentesco y los mitos. Lévi-Strauss define aquí de nuevo los criterios científicos en las ciencias humanas y afirma que el lingüista y el etnólogo tienen más cosas que compartir con «el especialista en neurología cerebral o etología animal»[17] que con los juristas, economistas u otros politistas. La metamorfosis, por lo tanto, se espera por parte de las ciencias duras. Lévi-Strauss rinde homenaje en este volumen a sus predecesores en la constitución de una etnología rigurosa –Jean-Jacques Rousseau, Marcel Mauss, Émile Durkheim–, y llama a un humanismo generalizado que sólo la etnología puede sostener, gracias a la reconciliación que preconiza entre el reino del hombre y el de la naturaleza: «La etnología hace recorrer al humanismo su tercera etapa»[18].

La etnología estructural aparece entonces como una superación posible de la filosofía, como el estadio último, democrático, universal, que permite enviar al pasado al humanismo filosófico, ya sea el humanismo aristocrático y restringido del renacimiento o el humanismo burgués y puramente mercantil del siglo XIX. Pero esta superación no puede realizarse más que al precio de un des-centramiento del hombre en la naturaleza y de un punto final a su voluntarismo histórico, que Lévi-Strauss percibe como la prolongación de esta humanismo pasado y portador de todas las grandes catástrofes de los siglos XIX y XX: «Todas las tragedias que hemos vivido, primero con el colonialismo, luego con el fascismo, y por último los campos de exterminio, se inscriben no en oposición o en contradicción con el pretendido humanismo bajo la forma en que lo practicamos desde hace varios siglos, sino, diría yo, casi como su prolongación natural»[19].

El éxito de Lévi-Strauss en este año 1973 permite relativizar el alcance de las críticas cada vez más severas que se expresan entonces sobre su obra. El mismo año, Raoul y Laura Makarius recopilan también sus artículos aparecidos desde 1967 en un volumen con un título deliberadamente provocador, *Structuralisme ou ethnologie* (Anthropos). Para los autores, el estructuralismo fue el salvavidas del que se apoderaron los etnólogos para escapar del declive del funcionalismo que había ligado su suerte al difunto colonialismo. Critican la negación de la realidad

---

[17] C. LÉVI-STRAUSS, «Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines», *Revue international des sciences sociales* 4, vol. XVI (1964), pp. 579-597 [reimp. en: *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p. 359].

[18] *Id.*, *Anthropologie structurale duex*, cit., p. 320.

[19] *Id.*, entrevista con J.-M. Benoist, *Le Monde*, 21 de enero de 1979.

de los fenómenos en beneficio de la eficacia de los modelos que funcionan como trascendencias. El estructuralismo desembocaría, por lo tanto, en un idealismo: «En el estructuralismo, la búsqueda de la explicación es eliminada por la eliminación de todo lo que tiene que ver con el carácter concreto, empírico, de los hechos»[20]. Los Makarius establecen así una correlación entre relaciones de parentesco, el origen de la exogamia y el cambio de modo de producción, en el curso del paso de la recolección a la caza: de ahí una severa crítica del punto de vista estructural en la medida en que presenta como una invariante intemporal el modo de las relaciones de parentesco. Se vuelve a encontrar en esta crítica de la desaparición de lo vivido por parte del estructuralismo la posición ya conocida de Edmund Leach respecto a Lévi-Strauss. Para Leach, es «la ausencia de estructura lo que caracteriza normalmente todo el conjunto de datos empíricos directamente observados»[21].

Los signos de resquebrajamiento y de diversificación de los paradigmas utilizados en antropología se dejan sentir en Francia, por lo tanto, desde los años setenta. Son perceptibles hasta el punto de que en el momento de la elección de Lévi-Strauss para la Académie française, Christian Delacampagne escribe en *Le Monde*: «Se podría alegar también que el estructuralismo tenía necesidad de esta consagración oficial. Lo sorprendente, en todo caso, es que la haya obtenido en el momento en que es discutido, cada vez más y desde todas partes». La crítica de esta separación del objeto en nombre de una radicalización de las técnicas estructurales proseguirá y se ampliará en los años ochenta. Thomas Pavel percibe así en esta aproximación un simple regreso a prácticas prespinozistas que representan, por lo tanto, una regresión, también respecto a la filología humanista del siglo XVII que había disociado la lectura mística de la exégesis histórica. Volveríamos a los principios de la lectura de la Torah por los cabalistas, según la permutación a voluntad de las unidades fonológicas o léxicas: «Como en Lévi-Strauss, el texto perceptible congela en un misterioso desorden las corrientes de significación legitimadas en un nivel totalmente diferente»[22].

EL OTRO EN UNO MISMO

Interpelado por el Otro de la sociedad primitiva, el filósofo es también discutido por el Otro de sí mismo, por el psicoanálisis lacaniano.

---

[20] R. y L. MAKARIUS, *Structuralisme ou ethnologie*, Anthropos, 1973, p. 11.

[21] E. LEACH, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie* [ed. or. 1964], Maspero, 1972, p. XIII [ed. cast.: *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1977].

[22] Th. Pavel, *Le Mirage linguistique*, cit., p. 58.

Desde 1970, Lacan, que acaba de ser excluido de Ulm, y por lo tanto del cenáculo de la elite filosófica, enuncia su respuesta teórica a los filósofos que han osado rechazarlo, repitiendo así el gesto del IPA de ayer que ya había hecho de Lacan un rebelde. Destaca que el lugar de la verdad no se encuentra más que en uno solo de los cuatro discursos posibles[23], el discurso analítico, a partir del cual derivan los otros tres discursos: «El inconsciente es el saber, y por definición un saber que no sabe. Sólo el discurso puede enunciar el inconsciente»[24]. Ya hemos visto que Lacan toma esta noción de discurso de Michel Foucault, pero para volverla contra la filosofía. El primer discurso, el del maestro, que se realiza especialmente en el plano político, cierra el acceso a la sublimación, se enfrenta directamente con la muerte, y no retiene de la Cosa más que el objeto (a), a la vez que se hace la ilusión de la acción. El discurso que cristaliza la protesta de Lacan es el discurso de la Universidad, que se sitúa en el plano de la moral, y pretende adquirir un dominio. Este discurso «es el abismo en el que se hunde el sujeto que debe suponer un autor para el saber»[25]. El tercer discurso es el del histérico, que es el del científico: «La ciencia toma impulso del discurso del histérico»[26].

En estas condiciones, sólo el cuarto discurso, el discurso analítico, escapa al deseo de dominio y permite llegar al lugar de la verdad, el saber inconsciente, el único saber significante: «Lacan se ve llevado finalmente a identificar discurso filosófico y discurso metafísico»[27]. Lacan sitúa así el discurso analítico como el discurso de los discursos, el lugar de verdad de éstos.

En este año 1970, un encargo de François Wahl estuvo a punto de dar origen a un nuevo diccionario razonado y crítico de psicoanálisis, obra e instrumento de combate de la escuela freudiana de Lacan, bajo la égida de Charles Melman: «Veía claro que la tarea iba a ser ingrata. Mi idea era muy simple, porque yo sabía que si no había una obra colectiva de la escuela freudiana que comprometiese a todos los autores, ya no habría escuela freudiana. Mi idea era forzar al destino, puesto que la escuela era una nebulosa, una yuxtaposición de varias galaxias»[28]. La competencia del Laplanche-Pontalis de PUF nunca verá la luz. Lacan jugaba a dos bandas, al estilo de Lévi-Strauss y Barthes, en registros diferentes. Por un lado, no piensa que el psicoanálisis pueda transmitirse a través de la enseñanza, como la ciencia, lo que hace de él un hombre de la palabra y no de lo escrito, alguien que se implica subjetiva-

---

[23] J. LACAN, «Radiophonie», *Scilicet* 2/3, Le Seuil, 1970.
[24] A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie* [1984], PUF, 1988, p. 341.
[25] J. Lacan, «Radiophonie», art. cit., p. 97.
[26] *Ibid.*, p. 88.
[27] A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, cit., p. 356.
[28] Charles Melman, entrevista con el autor.

mente de forma constante en lo que dice, y no disocia la literatura de su discurso analítico. Por otro lado, cuanto más subjetiva es su palabra, más multiplica los matemas, los anillos borromeanos, los toros, para desprenderse de su *pathos*, y situarlo en el interior de una perspectiva científica transmitida por transferencia de trabajo: «Los seminarios eran una inversión vital para Lacan puesto que no hay saber sin mecanismo de transferencia»[29].

Hemos visto hasta qué punto este discurso analítico que se presentaba como lugar de la verdad provocó un entusiasmo colectivo en numerosos filósofos, especialmente althusserianos, que eligieron la aventura psicoanalítica. Este efecto de arrastre alcanzó incluso el campo de los economistas, sin embargo muy alejados de estas preocupaciones, con la adhesión a la escuela freudiana en 1972 de Hubert Brochier: «Lacan aportó muchas cosas interesantes al psicoanálisis en Francia, una atención al inconsciente, una forma de manipular a las personas, en el mejor sentido, por la profundidad»[30]. Sin embargo, Hubert Brochier, como especialista en una ciencia, la economía, que ha elegido la vía de la formalización matemática más extrema, juzga de forma negativa la formalización lacaniana, excepto en el plano pedagógico. Igual que la ciencia económica, ésta sería muestra de un deseo de respetabilidad académica, pero que no aporta nada en el terreno de los conocimientos tangibles. Para él, la banda de Moebius, la botella de Klein, los anillos borromeanos y todas las manipulaciones topológicas que Lacan despliega con arte y cada vez mayor insistencia en el encerado de su seminario no aportan al conocimiento del inconsciente más que la teoría del equilibrio general de Walras al conocimiento del funcionamiento de una economía concreta: «No siempre se sabe para qué sirve, y cuando se discute con sus defensores os dicen que tiene un valor puramente pedagógico»[31]. En todo caso es sintomático que algunos economistas hayan sentido la necesidad de comparar sus propios conceptos con los del psicoanálisis. El resplandor del lacanismo que ha colocado al psicoanálisis en el centro de la racionalidad en ciencias humanas está detrás.

El Otro en el tiempo

Una tercera figura del Otro se convierte en el objeto privilegiado de las investigaciones en estos años setenta, y representa un tercer desafío para el filósofo: es el Otro en el tiempo. Esta búsqueda implica también

---

[29] Bernard Sichère, entrevista con el autor.
[30] Hubert Brochier, entrevista con el autor.
[31] *Ibid.*

salir de cierto número de categorías filosóficas atemporales para enfrentarse con la historia, a partir de una aproximación de tipo antropológico. Es lo que hace Jean-Pierre Vernant. También él viene de la filosofía; en 1948, está incluso vinculado a la comisión de filosofía del CNRS, y se interesa por la categoría del trabajo en el sistema platónico. Desde esta perspectiva, descubre la relatividad del modo de cuestionamiento que tenemos el hábito de proyectar partiendo de una realidad contemporánea: con demasiada frecuencia se transponen al pasado unas herramientas mentales anacrónicas. Jean-Pierre Vernant comprende, en efecto, que no hay en Platón una palabra para expresar la noción de trabajo. Esta carencia lo lleva a historizar su aproximación, y a descubrir que del siglo VIII al VI a.C. se pasa de un universo mental a otro, lo que estudia en su primera obra[32].

Buscando la noción de trabajo, Jean-Pierre Vernant encuentra sobre todo la omnipresencia del fenómeno religioso. Como helenista, se convierte en alumno y discípulo de Louis Gernet, que había escrito una antropología del mundo griego; el aspecto globalizador de su aproximación, en la línea de Marcel Mauss y de su «hecho social total», va a representar la ambición teórica siempre presente en los trabajos de Jean-Pierre Vernant. La otra influencia principal que recibe Vernant en estos inicios de los años cincuenta es la del profesor de psicología histórica Ignace Meyerson, al que conoce desde 1940, y que va a orientar la reflexión de Vernant hacia el hombre griego, hacia sus categorías de pensamiento, sus emociones, sus «herramientas mentales», por retomar una categoría muy querida para Lucien Febvre. A fines de los años cincuenta, como ya hemos visto, y tras haber historizado su objeto, Vernant lo estructuraliza con su lectura del mito hesiódico de las razas.

En este estadio, en 1958, Vernant analiza los mitos griegos «según el modelo que proponen Lévi-Strauss y Dumézil. Procedí por lo tanto como estructuralista consciente y voluntario»[33]. Este primer trabajo estructuralista sobre el mito de las razas comenzó a partir de una nota sobre Grecia en la que Dumézil planteaba el problema de la trifuncionalidad. Esta filiación dumeziliana es importante para Vernant, que entra en la V sección de la EPHE en 1963 gracias a Georges Dumézil, abandonando así la VI sección en la que estaba desde 1958. Mantiene con Georges Dumézil contactos frecuentes sobre estas cuestiones. Con ocasión de una de estas visitas Jean-Pierre Vernant, que ya estaba bajando las escaleras, oye a Georges Dumézil, que lo había acompañado a la puerta:

---

32 J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, 1962 [ed. cast.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992].

33 J.-P. VERNANT, entrevista con Judith Miller, *L'Âne*, enero/marzo de 1987.

«Me dijo: "Señor Vernant, ¿puede usted volver a entrar? [...] ¿Ha pensado usted en el Collège de France? Debería pensarlo e ir a ver a Lévi-Strauss, porque algunos de nosotros estamos pensando en usted". Así que fui a ver a Lévi-Strauss, que me dijo: "No hay problema, yo lo presento"»[34].

En 1975, presentado por Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant hace su entrada en el Collège de France, y con él una rama del estructuralismo, la antropología histórica, se encuentra por lo tanto en la cima de la legitimación. Pero con Vernant Clío no está en el exilio, al contrario: lo que lo apasiona es el movimiento, el paso de un estadio a otro, y la psicología/antropología histórica que promueve es signo de una ciencia del movimiento, y no de la voluntad de encerrar la historia en un estatismo del tipo que sea. A este respecto, otra de sus referencias fundamentales es Marx, al que considera como el auténtico antepasado del estructuralismo, pero no el Marx de Althusser, el posterior al corte epistemológico, del proceso sin sujeto, mientras que el sujeto es justamente el objeto privilegiado de la atención de Vernant: «Nunca me reí tanto como leyendo la *Respuesta a John Lewis* de Althusser. ¡Explicar los crímenes de Stalin por el hecho de que el humanismo había seguido causando estragos! ¡Qué chaladura!»[35].

Además, Vernant engloba todos los aspectos de la vida de los griegos para pensarlos en conjunto, al contrario de una tendencia a separar de lo real una determinada categoría de fenómenos para examinar su lógica interna e inmanente. Heredero de una ambición globalizadora, la de Louis Gernet, no considera que su campo de investigación predilecto, la religión, sea una entidad separada, al contrario. Por ello analiza una instancia poco presente en los estudios estructurales, la organización política, cuya llegada estudia gracias a las reformas de Clístenes en Atenas. La organización gentilicia es sustituida por el principio territorial en la nueva organización de la Ciudad: «El centro traduce en el espacio los aspectos de homogeneidad y de igualdad, ya no los de diferenciación y jerarquía»[36]. A este nuevo espacio que instaura la polis le corresponde otra relación con la temporalidad, y la creación de un tiempo cívico. Este doble trabajo de homogeneización para ir en contra de las divisiones, facciones y clientelas rivales que debilitan la Ciudad está sin duda en la base de un cambio completo de las categorías mentales del hombre griego. La llegada de la filosofía griega, de la razón, no es el

---

[34] Jean-Pierre Vernant, entrevista con el autor.
[35] *Ibid.*
[36] J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero (1965), PCM, 1971, t. 1, p. 209 [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1965].

resultado, por lo tanto, como piensa Lévi-Strauss, de puros fenómenos contingentes: es «hija de la Ciudad»[37].

En 1973, un coloquio organizado en Urbino (Italia) sobre el mito griego, con la idea de enfrentar el estructuralismo francés con otras corrientes de interpretación de los mitos, permitió a Jean-Pierre Vernant precisar su visión del estructuralismo. La escuela semiótica de París está muy representada, especialmente con Joseph Courtes y Paolo Fabbri. Jean-Pierre Vernant está presente, así como su escuela de antropología histórica: Marcel Detienne presentó una comunicación sobre «Mythe grec et analyse structurale: controverses et problèmes», Jean-Louis Durand sobre «Le rituel du meurtre laboureur et les mythes du premier sacrifice», y el propio Jean-Pierre Vernant sobre «Le mythe prométhéen chez Hésiode». Es la ocasión de un enfrentamiento en la cumbre especialmente con la escuela italiana de Angelo Brelich y la corriente empirista británica de Geoffrey Stephen Kirk. En su intervención final, Jean-Pierre Vernant reivindica firmemente la coherencia de la vía de su escuela y, tras haber afirmado que los estudios de caso presentados han tenido que tranquilizar las inquietudes expresadas en cuanto a la tendencia de expulsión de la historia, prosigue reivindicando abiertamente el programa estructural: «El estructuralismo no es para nosotros una teoría acabada, una verdad ya constituida y que iríamos a buscar a otra parte para aplicarla seguidamente a los hechos griegos. Nosotros tenemos en cuenta sin duda los cambios de perspectiva que estudios mitológicos como los de Claude Lévi-Strauss han aportado en los últimos años, cuya validez probamos en nuestro campo, pero sin perder nunca de vista lo que tiene de específico el material sobre el que trabajamos»[38]. Frente a las críticas severas dirigidas contra la comunicación de Marcel Detienne, oponiéndole que el sacrificio griego sea resultado de los rituales de la caza, y considerando el mito de Adonis como procedente de una antigua civilización de recolectores en Grecia, Jean-Pierre Vernant opone la defensa ardiente de la aproximación estructural: «Podría plantear a Kirk una pregunta: ¿Es suficiente bautizar como Historia a una reconstrucción de la que lo menos que se puede decir es que es puramente hipotética, para encontrarse de golpe en el campo de los prudentes, de los positivos? Situar los mitos del sacrificio en el conjunto del contexto religioso griego, comparar versiones múltiples de diversas épocas en el seno de una misma cultura para intentar obtener modelos generales, sacar a la luz un orden sistemático, ¿es más aventurado que ir alegremente del Neolítico a la Grecia del siglo V? [...]

[37] *Ibid.*, t. 2, p. 124.

[38] J.-P. VERNANT, *Il Mito greco*, Atti del convegno internazionale, Edizione de l'Ateneo Bizoni, 1973, «Intervento conclusivo», pp. 397-400.

Para mí, esta historia es en el mejor de los casos ciencia ficción, y en el peor novela imaginada»[39].

Jean-Pierre Vernant hace escuela, y todo un grupo de investigadores, entre los que se encuentran Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, Nicole Loraux, François Hartog, inscriben sus trabajos en su estela. Esta investigación antropológica sobre el material histórico desembocará especialmente en una obra colectiva en 1979, dirigida por Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec* (Gallimard). Los autores hacen preguntas a la vida cotidiana de los griegos, sus prácticas culinarias, al estilo de Lévi-Strauss, no por exotismo, sino para comprender mejor el modo de funcionamiento de la sociedad griega para la que el sacrificio es una obra de pacificación, de domesticación de la violencia. En esta sociedad democrática, el sacrificio es obra de todos, pero dentro de los límites de la ciudadanía que se limita al género masculino. Las mujeres están excluidas de este rito, igual que de la condición de ciudadano. Si ellas se apoderan de los instrumentos sacrificiales es para transformarlos en armas asesinas, castradoras. El reparto de la carne consumida corresponde, por lo tanto, al hombre que sirve los trozos a su esposa. La significación del sacrificio ofrece así un acceso privilegiado a la sociedad griega desde dentro, y Lévi-Strauss percibe en estos trabajos una gran analogía con sus propias afirmaciones sobre los mitos americanos: «Los trabajos de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, parecen demostrar que hay en la mitología griega ciertos niveles en los que volvemos a encontrar casi sin dificultad el pensamiento americano»[40].

El apasionado descubrimiento de las distintas figuras de la alteridad, del Otro, permite esta simbiosis de las tres aproximaciones que son la antropología estructural, la antropología histórica y el psicoanálisis en esta investigación del reverso de la Razón occidental, y representa un desafío fundamental para el filósofo.

---

39 *Ibid.*

40 C. LÉVI-STRAUSS, entrevista con R. BELLOUR, 1972, reimpreso en *Claude Lévi-Strauss*, Idées-Gallimard, 1979, pp. 174-175.

21

HISTORIA Y ESTRUCTURA: LA RECONCILIACIÓN

Fernand Braudel ya había reaccionado en 1958 ante el desafío estructuralista al modificar el discurso histórico en la dirección de una historia casi inmóvil, la de la larga duración, oponiendo a Lévi-Strauss la herencia de los *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre. Los historiadores de la escuela de los *Annales* no permanecieron ajenos, por lo tanto, a la efervescencia estructuralista, tanto más cuanto que el acontecimiento-ruptura de mayo del 68 habría resquebrajado algo el antihistoricismo del estructuralismo de los comienzos, abriendo el campo de las investigaciones posibles hacia una historia ya renovada por los *Annales*, pero reconciliada con el punto de vista estructural, más atento a las permanencias que a los cambios, más antropológico que centrado en los datos. Los historiadores, excluidos en los años sesenta de una actualidad intelectual que llevaba ante todo a interesarse por los avances de los lingüistas, de los antropólogos y de los psicoanalistas, se toman ahora la revancha.

Es el comienzo de una auténtica edad de oro entre un público que asegura el éxito de las publicaciones de antropología histórica. Esta recuperación y adaptación al discurso histórico del paradigma estructuralista será orquestado especialmente por la nueva dirección de la revista *Annales*, donde Braudel pasa el relevo en 1969 a una generación más joven de historiadores (André Burguière, Marc Ferro, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie y Jacques Revel), que abandonan los horizontes de la historia económica en beneficio de una historia más dirigida hacia el estudio de las mentalidades.

En 1971, este nuevo equipo publica un número especial de la revista consagrado a «Histoire et Structure»[1]. Traduce perfectamente esta deseada reconciliación entre dos términos que parecían antinómicos, como el matrimonio del fuego y del agua. La participación junto a los historiadores de Claude Lévi-Strauss, Maurice Godelier, Dan Sperber, Michel Pêcheux, Christian Metz, muestra que el tiempo de la lucha ha pasado, y que, por el contrario, se asiste a un acuerdo, a una colaboración estrecha entre historiadores, antropólogos y semiólogos. Se crea así una amplia alianza, con un ambicioso programa de investigaciones comunes a comienzos de los años setenta, y que, en efecto, va a ser de una gran fecundidad a lo largo de todo el decenio. André Burguière, que presenta el número, percibe muy bien el movimiento de reflujo del estructuralismo, afectado por el gran desorden de 1967-1968, y la oportunidad que deben atrapar los historiadores para llevarse la apuesta. Defiende para los historiadores el programa de un estructuralismo abierto, bien templado, capaz de demostrar que los historiadores no se contentan con percibir el nivel manifiesto de la realidad, como decía Lévi-Strauss en 1958, sino que se preguntan también sobre el sentido oculto, sobre el inconsciente de las prácticas colectivas, igual que los antropólogos.

Fernand Braudel había propuesto ya la larga duración como medio de acceso a la estructura para la disciplina histórica y como lenguaje común a todas las ciencias sociales. André Burguière va más lejos al trazar las líneas de un programa de historia cultural, de antropología histórica, que debe permitir instalarse en el propio campo de los estudios estructurales, el de lo simbólico. Es en este campo privilegiado donde la eficacia del método estructural puede desplegarse más fácilmente. Es entonces un estructuralismo para historiadores lo que defienden los *Annales* en 1971. André Burguière enarbola con fuerza el estandarte: «Algo de estructuralismo aleja de la historia, mucho estructuralismo la acerca»[2]. Los antropólogos habían lanzado un desafío a los historiadores, pero la entente cordiale parece clara en estos inicios de los años setenta, gracias a la antropologización del discurso histórico. Lévi-Strauss, invitado en 1971 al programa de los *Annales* de France Culture, «Les lundis d'histoire», reconocía con ocasión de un debate con Fernand Braudel, Raymond Aron y Emmanuel Le Roy Ladurie: «Tengo la impresión de que hacemos lo mismo: el gran libro de historia es un ensayo etnográfico sobre las sociedades pasadas»[3].

---

[1] *Annales* 3-4 (mayo-agosto 1971), «Histoire et Structure».
[2] A. BURGUIÈRE, *ibid.*, p. VII.
[3] C. LÉVI-STRAUSS, «Les lundis d'histoire», France-Culture, 25 de enero de 1971.

Los historiadores van a sumergirse en las delicias de la historia fría, la de las permanencias, y la historiografía privilegia por su parte la figura del Otro respecto a la imagen tranquilizadora de lo propio. Los historiadores de los *Annales*, al proponer una historia estructuralista, se plantean la ambición de conseguir esa federación de las ciencias humanas que Émile Durkheim deseaba realizar en beneficio de los sociólogos, captando el modelo estructural y haciendo de la historia una disciplina nomotética y ya no idiográfica.

El primer efecto de esta fecundación estructural del discurso histórico es evidentemente una disminución de la velocidad de la temporalidad, que se vuelve casi estacionaria. Se rechaza lo evenemencial, considerado un epifenómeno o un folletín, para dedicarse exclusivamente a lo que se repite, a lo que se reproduce: «En cuanto a lo evenemencial, una armonización de las enseñanzas de Braudel y Labrousse lleva a dejarlo al margen, incluso a no interesarse por ello en absoluto»[4]. La aproximación de la temporalidad va a privilegiar sobre todo las largas playas inmóviles, y cuando Emmanuel Le Roy Ladurie sucede a Braudel en el Collège de France, titula su lección inaugural: «L'histoire immobile»[5]. El historiador, según Le Roy Ladurie, hace estructuralismo conscientemente, o sin saberlo como Monsieur Jordain: «Desde hace casi medio siglo, de Marc Bloch a Pierre Goubert, los mejores historiadores franceses, sistemáticamente sistematizadores, han hecho estructuralismo con conocimiento de causa, o a veces sin saberlo, pero con demasiada frecuencia sin que se sepa»[6]. Le Roy Ladurie afirma en esta ocasión solemne la admiración que siente por los métodos estructuralistas aplicados a las reglas del parentesco y a las mitologías del Nuevo Mundo por Lévi-Strauss. Pero si bien circunscribe su eficacia a otros cielos, retiene sobre todo para el historiador la idea de que hay que captar la realidad a partir de un pequeño número de variables, construyendo modelos de análisis. Retomando la expresión de Roland Barthes, Le Roy Ladurie presenta a los historiadores como «la retaguardia de la vanguardia»[7], los especialistas en la recuperación de los avances realizados por las otras ciencias sociales piloto a las que «saquean sin pudor»[8]. Esta afirmación es sin duda justa y describe perfectamente este segundo auge de un estructuralismo transformado y recuperado por los historiadores. En el programa de enseñanza que Le Roy Ladurie

---

[4] K. POMIAN, *La Nouvelle Histoire*, Encyclopédie Retz, 1978, pp. 543-544.

[5] E. LE ROY LADURIE, «L'histoire immobile», lección inaugural en el Collège de France, 30 de noviembre de 1973 [reimp. en: *Le Territoire de l'historien*, t. 2, Gallimard, 1978, pp. 7-34].

[6] *Ibid.*, p. 11.

[7] *Ibid.*, p. 13.

[8] *Ibid.*, p. 13.

define, volvemos a encontrar la misma perspectiva cientificista que el estructuralismo, con el fin de plantear la historia como disciplina, nomotética. Ésta revela una larga playa inmóvil que se extiende de fines de la Edad Media hasta comienzos del siglo XVIII, de 1300 a 1700, según un ciclo ecodemográfico cuyo equilibrio permanece inalterado en unos veinte millones de habitantes para el territorio francés.

Le Roy Ladurie encuentra así el grado cero de la historia tras el grado cero de la fonología descubierto por Jakobson, el grado cero del parentesco de Lévi-Strauss o el grado cero de la escritura de Barthes: este «crecimiento demográfico cero»[9] permite al historiador acceder a los grandes equilibrios estables. Su nueva tarea ya no va a consistir por lo tanto en poner el acento sobre las aceleraciones y mutaciones de la historia, sino sobre los agentes de la regulación que permiten la reproducción idéntica de los equilibrios existentes. Así aparecen los agentes microbianos en el proscenio como explicaciones, como factores decisivos de estabilización del ecosistema. Es «más profundamente incluso en los hechos biológicos, mucho más que en la lucha de clases, donde hay que buscar el motor de la historia masiva, al menos durante el periodo que yo estudio»[10].

El hombre se encuentra así tan desplazado como en la perspectiva estructural, está atrapado, y no puede más que hacerse la ilusión del cambio. Todo lo que tiene que ver con las grandes rupturas de la historia se ve disminuido en beneficio de grandes *trends*, aunque sean signo de una historia sin los hombres[11]. Le Roy Ladurie termina su lección inaugural con una nota optimista sobre la disciplina histórica a la que ve reinar de nuevo: «La historia, que fue durante algunos decenios de desgracia la Cenicienta de las ciencias sociales, vuelve a encontrar el lugar eminente que le corresponde. [...] Simplemente ha pasado al otro lado del espejo para captar al Otro en el lugar del Igual»[12]. En la escuela de la historia fría, algunos como François Furet habían encontrado ya el antídoto necesario para liberarse de su compromiso comunista. La estructuralización de la historia y del movimiento se convierte en este caso en la palanca para salir del marxismo, de la dialéctica, para sustituirlos por la cientificidad: «La historia de las inercias no es solamente una buena disciplina, sino que es también una buena terapéutica contra una visión de la historicidad heredada de la filosofía de las Luces»[13].

---

[9] *Ibid.*, p. 16.

[10] *Ibid.*, p. 9.

[11] Véase F. DOSSE, *L'Histoire en miettes*, La Découverte, 1987 [ed. cast.: *La historia en migajas*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1989].

[12] E. Le Roy Ladurie, «L'histoire immobile», *op. cit.*, p. 34.

[13] F. FURET, *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*, Coloquio internacional de Venecia, Mouton, 1971.

La naturalización de una historia de las sociedades convertidas en estáticas igual que las sociedades frías de Lévi-Strauss, simples máquinas de reproducirse, retoma el programa estructural contra el voluntarismo histórico dominante en el siglo XIX. Ante el hundimiento del horizonte revolucionario y de las tentaciones restauradoras, la historia refluye hacia lo inmóvil, un presente estancado separado del antes y del después para yuxtaponer en el espacio al Igual y al Otro. Esta inmovilización de la temporalidad puede ir acompañada en algunos de una posición política vacía de todo proyecto, simplemente conservadora: «Este tipo de historia (la de los tiempos largos, del hombre medio), en el fondo, es una historia en la que reconozco de buen grado una vocación conservadora»[14].

Georges Duby y la tripartición

Pero esta utilización de la historia enfriada como antídoto de la filosofía de la Ilustración es sobre todo de los que han utilizado el marxismo como máquina de guerra militante contra la moda de la vulgata estalinista en uso en los años cincuenta y sesenta. No sucede lo mismo con los historiadores que han permanecido al margen de este compromiso político y no tienen necesidad de exorcizar los demonios del pasado. Éstos no dejan de estar seducidos por el estructuralismo, aunque no les parezca una alternativa al marxismo, al contrario.

Es el caso de Georges Duby, que descubre el marxismo en 1937 en su clase de filosofía, y para el que nunca será más que un instrumento analítico, una herramienta heurística, cuya importancia en sus trabajos y en su itinerario recuerda incluso en 1980: «En mi evolución, la influencia del marxismo ha sido profunda. Reacciono violentamente contra los que pretenden hoy, siguiendo una moda parisina, que el marxismo no contó para los historiadores de mi generación. Tuvo mucha importancia para mí y quiero que conste»[15]. Conciliando marxismo y estructuralismo, Georges Duby propuso una lectura atenta a los fenómenos estructurales reconciliados con la diacronía. Está atento a los trabajos de los althusserianos: «Un momento importante es cuando leí a Althusser, Balibar, lo que me llevó a ver más claramente que, en la época en la que soy especialista, la determinación por lo económico puede ser secundaria respecto a otras determinaciones. Lo presentía»[16]. Percibió,

[14] *Ibid.*, p. 61.

[15] Georges Duby, entrevista con el autor, publicada en *Vendredi*, 4 de enero de 1980.

[16] G. Duby, *Dialogues*, con G. Lardreau, Flammarion, 1980, p. 119 [ed. cast.: *Diálogo sobre la historia*, Madrid, Alianza, 1994].

por lo tanto, el althusserismo como una posible complejización del marxismo.

Al mismo tiempo, Georges Duby experimentó, junto con toda su generación, el desafío lanzado por los antropólogos a los historiadores. Esto le permitió pasar de las cuestiones de orden económico, como en su tesis sobre el Mâconnais en los siglos XI y XII[17], en la que estudia la revolución señorial en curso en la región que rodea el monasterio de Cluny, a las cuestiones sobre lo imaginario, sobre lo simbólico, sin disociar o enfrentar nunca estas dos aproximaciones: «Intento evitar una mecánica de la causalidad. Hablo más que nada de correlaciones y no de causas y efectos. Esto me lleva a pensar que todo está determinado por todo y que todo determina todo. Esta noción de globalidad indispensable me hizo pensar en ello»[18]. Contra la vulgata mecanicista del reflejo, Georges Duby opone la coalescencia de los niveles de una sociedad en sus diversas manifestaciones materiales y mentales. Y propone a los historiadores un nuevo programa, el de una historia de las mentalidades concebida no como un medio para desembarazarse de la historia social, sino como su vanguardia.

La obra más estructuralista de Georges Duby, que puede ser la ilustración más conseguida de la adaptación de este método a la historia, es *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*[19]. Este importante libro es el único no escrito por encargo, y lleva la huella de Georges Dumézil: «Debo mucho a Georges Dumézil. Este libro no habría sido escrito sin él, pero él no es historiador, es un lingüista, se ocupa de estructuras. En tanto que historiador de la sociedad, quise captar esta imagen en sus operaciones y articulaciones con lo concreto»[20]. Georges Duby retoma, por lo tanto, el esquema trifuncional de Georges Dumézil (soberanía, guerra, fecundidad), pero invierte su propuesta según la cual este esquema sería una estructura mental propia de los indoeuropeos. Al comienzo era el mito, para Dumézil, mientras que Duby considera que la estructura propone y la historia dispone. Desplaza su mirada hacia el surgimiento del mito en el tejido histórico, su mayor o menor imposición, y su significado en las prácticas sociales en las que es utilizado. Ahora bien, la sociedad que estudia está atravesada por zonas conflictivas, que se desplazan y engendran representaciones del mundo cuya forma o naturaleza se adaptan a la necesidad de ahogar los conflictos. En este marco, lo ideológico desempeña un papel completamente distinto al simple reflejo de la dominación económica. Produce el sentido, y por lo tanto lo real, lo

---

[17] G. Duby, *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, A. Colin, 1953.

[18] Georges Duby, entrevista con el autor, cit.

[19] G. Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Gallimard, 1978 [ed. cast.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, varias ediciones desde 1979].

[20] Georges Duby, entrevista con el autor, cit.

social, y desempeña incluso, según la terminología althusseriana, una función de organización de las relaciones de producción. La esfera ideológica desempeña en este caso el papel del lugar de la ausencia, el modelo perfecto de lo imperfecto.

Georges Duby considera el surgimiento del esquema trifuncional en Europa occidental como la resultante de la revolución feudal. En el siglo IX, al haberse extendido el imperio carolingio y ser objeto de una presión exterior, se asiste a una vuelta de los valores ideológicos. El sistema militar, instalado en las marcas de la frontera, pasa al centro del cuerpo social, se diluye hacia el interior. El rey ya no encarna el poder de hacer la guerra, sino el de preservar la paz. El poder político cambia de objeto, puesto que debe ser el protector de las turbulencias internas, el defensor de los lugares santos, de las iglesias y monasterios. Pero al mismo tiempo la autoridad monárquica se hunde y se disuelve en múltiples condados y principados. Al haber fallado el poder temporal, era tentador para el poder espiritual, de monjes y clérigos, asumirlo. La frontera social se desplaza, y opone a los que portan las armas con los demás. La resignación de los que soportan el peso de una sociedad militarizada pasa por la realización de un consenso ideológico que hay que encontrar.

La revolución feudal necesita, por lo tanto, un sistema de legitimación, un modelo, también perfecto, de representación de la distribución del trabajo social, de la sumisión aceptada por la mayoría. Es entonces en este momento, hacia 1025, cuando se encuentra en dos obispos, Gérard de Cambrai y Aldabéron de Laon, la expresión de un esquema trifuncional de la sociedad: «Unos rezan, otros luchan y los demás trabajan» (Oratores, Bellatores, Laboratores). En ausencia de poder político, son por lo tanto los clérigos los que intentan restaurar el equilibrio social, y la figura ternaria parece la garante terrestre de las diferencias celestes. Duby muestra explícitamente que este modelo imaginario permite justificar el monopolio del poder económico y político de una pequeña minoría privilegiada, y ocultar en una estructura tripartita el dualismo subyacente que puede hacer bascular el sistema. El esquema trifuncional asegura no solamente la complicidad de los dos primeros órdenes, sino también la primacía de los clérigos sobre los laicos en la lucha por ocupar el lugar de lo que falta, el del poder monárquico. Si bien este esquema sigue siendo predicado sin eco por parte del clero hasta fines del siglo XII, en un periodo de latencia, se impone entonces para señores y caballeros con el fin de establecer la distinción irreductible entre los tres órdenes constitutivos de la sociedad francesa frente a la ascensión de la burguesía urbana.

Esta estructuración de los tres órdenes pasa entonces de lo ideológico a lo social, por un efecto de rebote, y de ahí su poder creador. Y cuando Felipe el Hermoso apela a él a comienzos del siglo XIV en la reunión

de los estados generales, el orden celeste se ha transformado en orden socioprofesional: el clero, la nobleza y el tercer estado, división que subsiste hasta 1789. Con esta inmersión en lo efectivo de una estructura simbólica, Duby muestra a la vez cómo no se puede pensar una sociedad a partir de una simple mecánica del reflejo, y al mismo tiempo que una estructura simbólica debe ser estudiada en su proceso de historización: «El modelo perfecto de los tres órdenes, ligado al ideal monárquico, y colocando debajo de otros a los jefes de los ejércitos, es un arma en una polémica contra los defensores de un orden nuevo que eran por una parte los heréticos y por otra los monjes de Cluny»[21].

Resituada en la conflictividad cuya emergencia percibe, la estructura no es en este caso, al contrario, un arma contra la historia; es el objeto de una posible reconciliación entre dos aproximaciones que al principio se presentan como antagónicas.

[21] G. Duby, *Dialectiques* 10-11 (1975), p. 122.

22

FOUCAULT Y LA DECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA (I)
LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER

Cuando Michel Foucault escribe *La arqueología del saber* en 1968 en Túnez, intenta responder a las múltiples objeciones presentadas a las tesis de su gran éxito *Las palabras y las cosas*, y especialmente a las preguntas planteadas por el Círculo de epistemología de la rue d'Ulm, por lo tanto por la nueva generación althusseriana que acaba de elegir la práctica política, el compromiso y la ruptura con el aparato de PCF. El gran desorden que precede a mayo del 68 y prosigue luego favorece el estallido del estructuralismo. Michel Foucault busca con esta obra a la vez el medio de conceptualizar su aproximación y de marcar las distancias con sus posiciones estructuralistas de ayer. Inicia entonces una vía singular, sugiriendo una alianza sorprendente con los historiadores, los de la nueva historia, con los herederos de los *Annales*. Con este acercamiento, Foucault va a instalarse además en el territorio de los historiadores y a trabajar con ellos. Pero esta orientación será fuente de numerosos malentendidos, puesto que Foucault entra en la disciplina histórica como Canguilhem trataba la psicología, es decir, para deconstruirla desde el interior, a la manera de Nietzsche.

LA HISTORIZACIÓN DEL ESTRUCTURALISMO

Foucault expone personalmente lo que lo separa de sus trabajos anteriores, los giros de su pensamiento. *La Historia de la locura* privilegiaba en exceso el «sujeto anónimo de la historia»; el recurso al análisis estructural en *El nacimiento de la clínica* «amenazaba con esquivar la especificidad del problema planteado»[1]; en *Las palabras y las cosas* la

[1] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., p. 27.

falta de marco metodológico puede hacer pensar en análisis en términos de totalidades culturales. Este marco metodológico que falta en sus trabajos es precisamente el objeto de *La arqueología del saber*, cuya primera forma fue la de un prefacio para *Las palabras y las cosas*: «Fueron Canguilhem e Hyppolite los que le dijeron a Foucault: no lo utilice como prefacio, lo desarrollará más adelante»[2]. Esta obra lleva, por lo tanto, la huella del estructuralismo triunfante de 1966, pero entre la primera versión y la publicación en 1969, múltiples revisiones e inflexiones afectan al pensamiento de Foucault y a la coyuntura intelectual. La más espectacular es el abandono del concepto que parecía organizar los cortes dentro de la obra en *Las palabras y las cosas*, la noción de episteme, que desaparece de *La arqueología del saber*. Es sintomático que Foucault emplee una terminología cercana a la de la historia para caracterizar su trayectoria, sin presentarse, sin embargo, como historiador. Se define como arqueólogo, habla de genealogía, y gira alrededor por lo tanto de la disciplina histórica, pero es para situarse en un «desde fuera» de la historia, lo que explica las relaciones cuando menos ambiguas, y con frecuencia conflictivas, con el gremio de los historiadores.

Los interlocutores privilegiados a los que se dirige Foucault en 1968-1969 son de hecho los althusserianos de la segunda generación, los que no participaron en *Para leer El Capital* y están más interesados por la dimensión política del compromiso filosófico que por la definición de un marco metodológico común para la racionalidad contemporánea. Esta generación (Dominique Lecourt, Benny y Tony Lévy, Robert Linhart...) rompe con el primer althusserismo: «Consideramos al equipo que participó en *Para leer El Capital* contaminado por el estructuralismo, y veíamos eso con muy malos ojos»[3]. Para estos militantes que han dado el paso del compromiso político –frecuentemente maoísta–, queda un problema en el aire, el de la praxis, la práctica. Ahora bien, la innovación principal de La arqueología del saber es justamente considerar este nivel de la práctica a partir de la noción de práctica discursiva. Es la innovación fundamental de Foucault que le permite desviar el paradigma estructural fuera de la esfera del discurso, acercándolo así al marxismo. Esta noción de práctica «establece una línea divisoria decisiva entre *La arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*»[4]. La ruptura esencial con el estructuralismo se sitúa en efecto en esta nueva afirmación según la cual «las relaciones discursivas no son internas al discurso»[5]. Esta posición no significa, sin embargo, que

---

[2] Dominique Lecourt, entrevista con el autor.
[3] *Ibid.*
[4] D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie*, cit., p. 110.
[5] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., p. 62.

Foucault abandone el campo discursivo. Éste sigue siendo el objeto privilegiado, pero es considerado como práctica discursiva, en los límites de su existencia, que no hay que buscar en una exterioridad del discurso: «No son, sin embargo, las relaciones exteriores del discurso las que lo limitarían. [...] Son [las relaciones discursivas] de alguna manera en el límite del discurso»[6].

Foucault justifica esta historización del paradigma estructural apoyándose en la vía de los historiadores de los *Annales*, que han derribado sus tres ídolos tradicionales: el biográfico, el evenemencial y la historia política. Su *Arqueología del saber* comienza con el interés fundamental que experimenta por la nueva orientación de los historiadores: «Desde hace decenas de años la atención de los historiadores se ha dirigido preferentemente hacia los periodos largos, como si, por debajo de las peripecias políticas y sus episodios, emprendiesen la tarea de sacar a la luz los equilibrios estables y difíciles de romper»[7]. Esta historia casi inmóvil atrae la atención de Foucault, que coloca, por lo tanto, como exergo de su trabajo teórico el giro epistemológico emprendido por los *Annales* en 1929.

Es posible sorprenderse de este matrimonio entre una historia de suave pendiente, la de los grandes fundamentos inmóviles, y el mutacionismo de Foucault, que privilegia, por el contrario, la discontinuidad, la fuerza de las grandes rupturas enigmáticas, en la línea de la epistemología de las ciencias de Bachelard y Canguilhem. Hay una especie de paradoja en apoyar la noción de umbrales epistemológicos en una historia fría. Pero esta tensión interna no es más que aparente. Foucault percibe una evolución convergente entre, por una parte, la historia del pensamiento, la nueva crítica literaria, la historia de las ciencias que multiplican las rupturas, la observación de las discontinuidades, y, por otra parte, la nueva historia, que hace refluir lo evenemencial bajo el peso de la estructuras: «De hecho son los mismos problemas los que se plantean aquí y allí, aunque hayan provocado en superficie efectos inversos. Estos problemas pueden resumirse en una palabra: el cuestionamiento del documento»[8].

En la base existe la misma transformación del documento que estaba considerado por la historia tradicional como algo dado, y que se ha convertido en algo creado para la nueva historia. Ésta lo organiza, le da la vuelta, lo distribuye y lo coloca en series. El documento cambia de estatuto; mientras que el historiador de ayer transformaba los monumentos en documentos, la historia nueva «transforma los documentos

---

[6] *Ibid.*, p. 62.
[7] *Ibid.*, p. 9.
[8] *Ibid.*, p. 13.

en monumentos»[9]. Una evolución semejante tiende a transformar al historiador en arqueólogo, y a coincidir con el proyecto de Foucault de una arqueología del saber a partir de una seriación de los conocimientos, de una descripción intrínseca en el interior de estas series. Esto es lo que hace decir a Emmanuel Le Roy Ladurie que «la introducción de *La arqueología del saber* es la primera definición de la historia serial»[10]. En efecto, Foucault enuncia en estos términos el programa de la arqueología del saber: «El problema desde ahora es hacer series»[11]. La oposición aparente entre el discontinuismo de la historia de las ciencias, o de la nueva crítica literaria, y el predominio concedido a las largas playas de tiempo inmóvil entre los historiadores es por lo tanto superficial. Está ocultando una comunidad de pensamiento y de aproximación, que por otra parte ha llevado a los historiadores seriales a privilegiar las discontinuidades: «La noción de discontinuidad ocupa un lugar fundamental en las disciplinas históricas»[12]. El historiador que tenía como tarea llenar los huecos, colmatar las rupturas para resituarlas en la continuidad, atribuye ahora un valor heurístico a estas discontinuidades, que son la muestra de una operación voluntaria para definir el nivel de análisis. La discontinuidad permite trazar los límites del objeto de estudio, y describirlo a partir de sus umbrales, de sus puntos de ruptura. Es en fin un medio de construir ya no una historia cerrada alrededor de un centro, una historia global, sino «lo que se podría llamar una historia general»[13], que se define, por el contrario, como el espacio de una dispersión.

La filiación de los *Annales* es explícitamente reivindicada por Foucault para definir la nueva tarea de la arqueología del saber: «Lo que Bloch, Febvre y Braudel han mostrado para la historia a secas podemos mostrarlo, creo yo, para la historia de las ideas»[14]. Esta nueva alianza permite a Foucault superar la alternativa entre método estructural y devenir histórico, presentando la nueva historia como una de las figuras posibles en los estudios estructuralistas. El campo de la historia según Foucault coincide con los problemas que se encuentran en lingüística, economía, etnología, análisis literario: «A estos problemas se le puede dar si se quiere la sigla del estructuralismo»[15]. Foucault considera la nueva historia como el campo privilegiado para pone en acción un estructuralismo abierto, historizado; es lo que los americanos llamarán post-estructuralismo.

---

[9] *Ibid.*, p. 15.
[10] E. Le Roy Ladurie, France-Culture, 10 de julio de 1969.
[11] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., p. 15.
[12] *Ibid.*, p. 16.
[13] *Ibid.*, p. 17.
[14] M. Foucault, *Le Monde*, 3 de mayo de 1969.
[15] *Id.*, *L'Archéologie du savoir*, cit., p. 20.

Esta historización del estructuralismo constituye sin duda un segundo momento de la historia estructuralista desde 1967: «La arqueología foucaultiana se distingue claramente del estructuralismo taxonómico al estilo de Lévi-Strauss»[16]. Foucault sustituye la reflexión sobre la estructura y el signo por el estudio de la serie y el acontecimiento. Pero este desplazamiento hacia la historia, percibido como un paso con armas y bagajes por los nuevos historiadores de los *Annales*, que van a ver en Foucault el que está a punto de conceptualizar su práctica, es de hecho una adhesión en trampantojo. Puesto que la mirada de Foucault sigue siendo la de un filósofo, que desde una filiación nietzscheo-heideggeriana decide deconstruir el territorio del historiador. Es la esfera discursiva la que interesa a Foucault y no el referente, que sigue siendo el objeto privilegiado del historiador.

En ningún caso Foucault se presenta como el defensor de una positividad de la ciencia histórica, por nueva que sea. Lo que le interesa es abrir las estructuras a las discontinuidades temporales, a los cambios que regulan los desplazamientos de un juego incesante de las prácticas discursivas. La deconstrucción de la disciplina histórica, ya en acción sin duda entre los nuevos historiadores, pasa especialmente por la renuncia a la búsqueda de continuidades y a los intentos de síntesis entre los elementos heterogéneos de lo real. Ofrece, al contrario, una perspectiva de pluralización y atomización. Como escribe Habermas, en esta configuración del saber la hermenéutica ha sido expulsada, puesto que la comprensión ya no es el horizonte teórico de una aproximación así: «El arqueólogo actúa de tal manera que los documentos parlantes se convierten en documentos mudos, en objetos que deben ser liberados de su contexto con el fin de estar al alcance de una descripción de tipo estructuralista»[17]. Lo que va a ser considerado por los nuevos historiadores como el mejor soporte teórico para sentar su práctica es de hecho una empresa sistemática de destrucción de la disciplina histórica. Un auténtico *quid pro quo* va a estar en la base de todos los malentendidos en los difíciles debates entre el filósofo y los historiadores de profesión.

El espacio de dispersión de la arqueología foucaultiana se inscribe de hecho en una perspectiva similar al primer estructuralismo, con su discusión del uso de causalidades demasiado simples, reemplazadas por una red relacional desde todos los ángulos entre las diversas prácticas discursivas. Quiere ser la superación del callejón sin salida que representaría la empresa de reunir estas prácticas en un conjunto coherente y causal. El arqueólogo será, por lo tanto, también un relativista, puesto que es imposible fundamentar lo que sea. En este senti-

---

[16] M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, cit., p. 126.
[17] J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, cit., p. 296.

do, Foucault rompe con el cientificismo de Althusser, cuyo horizonte teórico siguió siendo el materialismo histórico como ciencia, liberado de su ganga ideológica. Como buen nietzscheano, Foucault zapa las creencias que parecen más consolidadas y las ciencias que parecen más legítimas, a partir del punto de vista de que nada puede ser fundamentado.

Al atreverse con la historia, tras haber estudiado en *Las palabras y las cosas* el caso de la filología, la economía política y la biología, Foucault ataca un saber ancestral importante, y permanece fiel a una filiación estructuralista de destrucción de la historia. Pero con el cambio que consiste no en rechazar su existencia, sino en practicar una infiltración para deconstruirla desde el interior, tarea que será realizada más allá de toda esperanza en esta hora nietzscheana de comienzos de los años setenta. A falta de poder fundamentar el saber o buscar su origen, la perspectiva sigue siendo entonces esencialmente descriptiva, y Foucault reivindica el título infamante para todos los que hablan en nombre de una ciencia constituida, el de positivista: «Soy un positivista feliz»[18]. Su método practicará la evitación de todo sistema interpretativo, y dejará que las prácticas discursivas jueguen con lo que dicen y no dicen, en su positividad: «Es exacto que nunca he presentado la arqueología como una ciencia, ni siquiera como el fundamento de una ciencia futura»[19]. El arqueólogo procede igual que el geólogo, se contenta con hacer aflorar al nivel del saber los diferentes estratos acumulados, yuxtapuestos por el tiempo, y con señalar las discontinuidades y rupturas que han afectado a su sedimentación.

Foucault apunta a la filosofía analítica

El objeto principal de *La arqueología del saber* no era, sin embargo, la realización de una nueva alianza con los historiadores de los *Annales*, sino la crítica de la filosofía analítica, dominante en el mundo anglosajón. En el momento de la redacción, Foucault discute asiduamente con el director de la sección de filosofía de la facultad de Túnez, que lo llevó a dar clase allí a partir de septiembre de 1966, el francés Gérard Deledalle, especialista en filosofía anglosajona. Este objetivo polémico que consistía en apoyar las posiciones de la obra *Las palabras y las cosas* en un crítica en regla de la filosofía del lenguaje no es, sin embargo, explícito en una primera lectura, y cuando Dominique Lecourt escribe un ar-

[18] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., pp. 164-165.
[19] *Ibid.*, p. 269.

tículo en *La Pensée* sobre *La arqueología del saber*[20], Michel Foucault le dará las gracias, pero le dará a entender que se le ha escapado algo esencial: «Me dijo: "Sabes, hay algo que no has captado", sin decir más. Ahora comprendo lo que quería decir: era la posición de fuerza que intentaba imponer respecto a la filosofía analítica»[21]. ¿Ha sido entonces *La arqueología* del saber una máquina de guerra contra la filosofía analítica? Es una hipótesis que se puede formular sobre la base de las relaciones mantenidas por Foucault con Gérard Deledalle y del testimonio de Dominique Lecourt. Podemos considerar, sin embargo, que «esta resistencia a la intencionalidad, al sentido y al referente concierne a la fenomenología cuya tradición conocía Foucault, o simplemente a la hermenéutica hostil al estructuralismo»[22].

Se comprende perfectamente, en todo caso, el lazo inseparable entre *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. La filiación estructuralista sigue siendo dominante en ambas obras, que atacan la teoría del sujeto, aunque haya un giro de la reflexión foucaultiana en el sentido de una historización. Lo que está fundamentalmente en juego, como en el primer momento del estructuralismo, es el sujeto, cuyo descentramiento, al estilo heideggeriano, hay que asegurar: «Lo que se llora no es la desaparición de la historia, es el desvanecimiento de esta forma de historia que se refería en secreto, pero completamente, a la actividad sintética del sujeto. [...] Lo que se llora es este uso ideológico de la historia por el cual se intenta devolver al hombre todo lo que no deja de escapársele desde hace más de un siglo»[23].

En la misma perspectiva que *Las palabras y las cosas*, Foucault ataca al que ha sido erigido en rey de la creación: el hombre. La arqueología de las ciencias humanas nos revela la multiplicación de las heridas narcisistas que han sido infligidas al hombre. De Copérnico a Freud pasando por Darwin, el hombre es poco a poco desposeído de su soberanía ilusoria, y el arqueólogo debe tomar en serio esta evolución. No debe restaurar una antropología humanista, puesto que «el hombre está en trance de desaparecer»[24]. Frente a la filosofía analítica y a sus estudios pragmáticos, Foucault opone una autonomización de la esfera discursiva que remite a lo insignificante la comprensión de los actos de lenguaje, para concentrarse únicamente en el juego de los enunciados que se despliegan en el interior de las formaciones discursivas: «El estudio de las formaciones discursivas necesita una reducción de dos

[20] D. Lecourt, «Sur L'Archéologie du savoir», en *La Pensée* 152 (agosto 1970) [reimp. en: *Pour une critique de l'épistémologie*, cit.].

[21] Dominique Lecourt, entrevista con el autor.

[22] Jean-Michel Besnier, nota crítica al autor.

[23] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., p. 24.

[24] *Ibid.*, p. 397.

órdenes. No solamente el arqueólogo debe hacer abstracción de la verdad, [...] sino que también debe hacer abstracción de su pretensión de sentido»[25].

Volvemos a encontrar la ya clásica normalización del significado y del sujeto, propia de la lingüística estructural, que aparece como la condición que hay que cumplir para abordar la lengua desde un punto de vista estrictamente descriptivo. Esta descripción de los enunciados y de la función enunciativa implica una neutralidad absoluta según Foucault, que se sitúa en una posición exterior respecto a la enunciación en tanto que acto, contrariamente a la filosofía analítica que va a buscar su sentido y su eficacia. El arqueólogo se limita a una tarea descriptiva de los enunciados existentes: «El arqueólogo no se toma los enunciados en serio»[26].

Sobre todo, no intenta enmarcar las lógicas discursivas en el interior de falsas continuidades según el modelo de las biografías, sino señalar los cortes arqueológicos, los giros de una formación discursiva a otra, las diferencias o discordancias. Se esfuerza por «describir la dispersión de las propias discontinuidades»[27]. Este deseo de descripción en el interior de una esfera discursiva autónoma se inscribe perfectamente en la filiación de la lingüística estructural y de su separación del sentido y del referente: «El arqueólogo afirma que habla desde fuera de un horizonte de inteligibilidad»[28]. Por lo tanto no hay significante para Foucault, sea éste la intencionalidad del locutor, el marco referencial o alguna significación oculta; parte del enunciado y vuelve al enunciado como momento que hay que exhumar en su atemporalidad.

El descentramiento del sujeto, realizado por el arqueólogo, lleva a Thomas Pavel a establecer un paralelo entre el dispositivo conceptual de Foucault y el de los distribucionalistas como Harris y sus discípulos: «Las semejanzas tienen que ver especialmente con el rechazo de las nociones mentalistas. [...] Las nociones intencionales contra las que Foucault dirige su crítica comprenden la tradición, las disciplinas, la influencia, la evolución, la mentalidad, en resumen, todas las formas históricas de la coherencia y de la continuidad»[29]. Se comprende mejor el diálogo de sordos que se va a iniciar entre Foucault y los historiadores: éstos critican la validez histórica de sus tesis, acusándolo de manejar enunciados fuera de su contexto y de sus condiciones históricas precisas. Pero para Foucault, la noción de enunciado o de formación discursiva no tiene que ver con conceptos de contenido empírico. Su

---

[25] H.-L. Dreyfus y P. Rabinow, *Foucault, un parcours philosophique,* Gallimard, 1984, pp. 77-78.

[26] *Ibid.*, p. 107.

[27] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir,* cit., p. 228.

[28] H.-L. Dreyfus y P. Rabinow, *Foucault, un parcours philosophique,* cit., p. 128.

[29] Th. Pavel, *Le Mirage linguistique,* cit., p. 131.

aproximación se sitúa en los límites del discurso para concentrarse en sus condiciones de posibilidad, y no en el nivel del contenido o del sentido del intercambio discursivo, en sus proposiciones concretas estudiadas por una filosofía analítica que Foucault considera insignificante.

La arqueología: una tercera vía

Incluso aunque Foucault concentre toda su atención en las formaciones discursivas, no adopta, sin embargo, los métodos lingüísticos de descripción de la lengua. La vía que define, la de la arqueología, se presenta como una tercera vía posible entre las técnicas de la formalización lingüística: la semiótica por una parte y la interpretación filosófica, la hermenéutica, por otra. La vía arqueológica se sitúa así a medio camino entre el estructuralismo, cuyo marco teórico forma, y el materialismo histórico. Gilles Deleuze aplica a Foucault el juicio musical emitido sobre el universo de Webern: «Ha creado una nueva dimensión, que podríamos llamar dimensión diagonal»[30].

Foucault se resiste a cualquier reducción, y para escapar de ella, su pensamiento se sitúa sistemáticamente en las líneas fronterizas, en los límites, los intersticios entre los géneros. El concepto central de *La arqueología del saber*, el discurso, se encuentra entre la estructura y el acontecimiento; contiene las reglas de la lengua que constituyen el objeto privilegiado del lingüista, pero no se confina allí, puesto que engloba también lo que se dice. El discurso, en el sentido de Foucault, significa, por lo tanto, a la vez la dimensión estructural y evenemencial: «Ya ámbito general de todos los enunciados, ya grupo individualizable de enunciados, ya práctica regulada que explica cierto número de enunciados»[31]. Foucault ocupa una posición de tensión constante en la medida en que rechaza tanto el cierre del discurso sobre sí mismo como su elucidación mediante elementos exteriores al lenguaje.

Al no remitir el discurso a otro orden de cosas, Foucault nos avanza el concepto de práctica discursiva que permite soslayar la noción de signo. Pero no abandona una concepción fundada en la autonomización de la esfera discursiva: «Son incluso las relaciones discursivas las determinantes»[32]. Foucault permanece entonces en una concepción estructuralista basada en el corte de principio entre la lengua y su referente; comparte además con el estructuralismo la idea de un predominio del discurso, al que, sin embargo, no estudia a partir de una técnica lingüística, sino como

---

[30] G. Deleuze, *Un nouvel archiviste*, Scholies, Fata Morgana, 1972, p. 48.
[31] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., p. 106.
[32] H.-L. Dreyfus y P. Rabinow, *Foucault, un parcours philosophique*, cit., p. 96.

filósofo. Mantiene los discursos a distancia, los desplaza, les da la vuelta, los estudia a un nivel distinto del que ellos nos ofrecen. Bajo la superficie discursiva, pero partiendo de ella, Foucault deja que los discursos jueguen a través de lo que no son, para captar en ellos otras posibles organizaciones. Bajo el juego de los simulacros, Foucault cree describir las reglas propias de las prácticas discursivas aflojando los lazos entre las palabras y las cosas, evitando remitir al contexto circunstancial en el que se despliega el discurso. El horizonte foucaultiano, desde este punto de vista, sigue siendo interno a la esfera discursiva. El arqueólogo no tiene como función definir los pensamientos o representaciones que hay bajo los discursos, «sino los propios discursos, esos discursos en tanto que prácticas que obedecen a reglas»[33].

La arqueología, contrariamente a la filosofía analítica, no cree en el significado de los actos del lenguaje y en la referencia a un sujeto. Pero, al contrario que el lingüista, que va a plantear la iterabilidad de los esquemas que dependen de un sistema de lengua, Foucault toma los enunciados en su positividad y su labilidad respecto al tiempo. El arqueólogo debe medir el grado de validez de un corpus móvil que se desplaza y evoluciona a cada instante según su posición en el espacio discursivo y el momento preciso de su enunciación. Estos desplazamientos, estas conexiones entre esferas diferentes del discurso llevan a poner en tela de juicio los cortes en ciencias, disciplinas, saberes constituidos y cerrados sobre su corpus y su sistema de reglas específicas. El arqueólogo permite observar el dominio de un cierto modo discursivo transversal sobre todas las formas de saber en una época dada.

La unidad de base del arqueólogo es el enunciado, en su materialidad, su positividad. Este enunciado es una auténtica cosa situada en un intervalo, con la lengua como sistema de reglas por un lado y el corpus como discurso efectivamente pronunciado por el otro. El enunciado no es entonces la enunciación de la filosofía analítica, y, sin embargo, no está cerrado sobre sí mismo puesto que «es necesario que un enunciado tenga una sustancia, un soporte, un lugar, una fecha»[34]. A partir de la materialidad enunciativa, Foucault no cree estar trazando una síntesis alrededor de un sujeto, sino al contrario, un espacio de dispersión a partir de la multiplicidad de las modalidades de la función enunciativa. Lo que fundamenta y unifica el enunciado ya no es la unidad interna de éste, sino una ley de reparto, reglas constitutivas específicas en las que  lo esencial se sitúa en el nivel de la relación: «He emprendido la tarea de describir relaciones entre enunciados»[35].

---

[33] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., pp. 182-183.
[34] *Ibid.*, p. 133.
[35] *Ibid.*, p. 44.

El nivel descriptivo sigue siendo la tarea fundamental del arqueólogo, que no tiene que establecer un sistema de causalidad entre palabras y cosas. Las reglas enunciativas son tan inconscientes como las epistemes, pero su positividad está más historizada; se refiere a un espacio, un tiempo dado, un área social, geográfica, económica o lingüística. La práctica discursiva se inscribe ante todo en el interior de las realidades sociales por su relación orgánica con la institución que la constituye y la delimita al mismo tiempo. El arqueólogo debe, por lo tanto, observar el conjunto de los enunciados en tanto que dependen de la misma formación discursiva. El espacio enunciativo según Foucault supone un cierto número de reglas, y Gilles Deleuze distingue la sucesión de tres círculos alrededor del enunciado: un espacio colateral, adyacente, un espacio correlativo que organiza señalando lugares y puntos de vista, y por último un espacio complementario, el de las prácticas no discursivas: las instituciones, acontecimientos políticos y procesos económicos[36]. Este tercer espacio, que en absoluto constituye en Foucault un nivel causal, representa la flexión esencial para salir de un determinado estructuralismo cerrado sobre una concepción aislada del discurso.

Es también el cambio fundamental de Foucault respecto a sí mismo y a su obra anterior. Ya había sustituido las epistemes por la noción de práctica discursiva, y va más lejos hacia una aproximación materialista al integrar en su horizonte de investigación las relaciones entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas, aunque no se trate más que de un tercer círculo que se concibe solamente como punto límite de la mirada. El objetivo del arqueólogo consistirá en señalar, a partir de estos tres círculos que constituyen el enunciado, las condiciones de iteración de éste: «Es necesario que haya el mismo espacio de distribución, el mismo reparto de singularidades, el mismo orden de lugares y puestos, la misma relación con el medio instituido: todo esto constituye para el enunciado una "materialidad" que lo hace repetible»[37]. Pero estas funciones discursivas no son más que figuras transitorias, lenguajes mortales, y no universales. Foucault desbarata así todo intento de apropiación de su perspectiva en forma de historicismo o humanismo. Su concepción remite a lo fugitivo y a lo múltiple. La práctica discursiva no remite a la actividad de un sujeto, sino a las reglas a las que el sujeto está sometido. Como dice Gilles Deleuze, la aproximación será por lo tanto esencialmente «topológica», y no tipológica.

Se trata de señalar los diversos estatutos, emplazamientos, posiciones ocupadas por el que mantiene un discurso cuyo significado hay que referir a un punto concreto del espacio. Foucault plantea concretamen-

---

[36] G. Deleuze, *Un nouvel archiviste*, cit., pp. 16-20.
[37] *Ibid.*, pp. 22-23.

te la pregunta del lugar del locutor: «¿Quién habla? ¿Quién, en el conjunto de todos los individuos hablantes, pretende tener esta clase de lenguaje? ¿Quién es el titular?»[38]. El saber médico, por ejemplo, no funciona de cualquier manera y no se refiere solamente a su lógica interna. El estatuto de médico comporta criterios de competencia. El acto médico vale por el que lo ha realizado, por su cualidad socialmente reconocida, por su lugar en la institución. Profesor o generalista, interno o externo, doctor u oficial de Sanidad: cada estatuto corresponde a la asimilación de un saber o una destreza particular en una jerarquía médica que es al mismo tiempo una jerarquía social: «La palabra médica no puede venir de cualquiera»[39]. La práctica discursiva se sitúa entonces en el interior de prácticas no discursivas que deben ser reintegradas en el horizonte de estudio del arqueólogo.

Cuando Dominique Lecourt recensiona *La arqueología del saber* en *La Pensée* en agosto de 1970, es este aspecto sobre todo el que llama su atención, y que considera a partir de sus posiciones marxistas como un avance decisivo y un punto de ruptura con *Las palabras y las cosas*. Este concepto de práctica, la constitución de una teoría de la instancia discursiva estructurada por relaciones colocadas en las instituciones, nos hacen pensar en Althusser y en la evolución de su corriente hacia la práctica. El objetivo de Dominique Lecourt, al otorgar un lugar tan importante a la obra de Foucault en *La Pensée*, era dar a conocer seriamente el pensamiento de Foucault en un órgano teórico importante del PCF para ir en contra del rechazo del que era objeto en el interior del partido: «Me gustaba mucho Foucault a título personal y como filósofo. Este artículo era un intento de traducir lo que Foucault decía con sus propios términos a nuestro vocabulario: las ideologías, los aparatos ideológicos de Estado, y de decir que se podía ir más lejos, como se acostumbraba en la época»[40].

Dominique Lecourt se felicita entonces por el abandono de lo que había sido la piedra angular de *Las palabras y las cosas*, la noción de episteme («Es de los aspectos estructuralistas de la episteme de lo que Foucault quiere desembarazarse»[41]), y por la orientación de Foucault hacia la noción de práctica discursiva que se reconecta así con el materialismo. Esta concepción, basada en la materialidad del régimen discursivo, remite a las instituciones y por lo tanto a los aparatos ideológicos de Estado althusserianos. Sin embargo, Dominique Lecourt considera que existe un punto de fuga cuando Foucault limita la tarea del arqueó-

[38] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., p. 68.
[39] *Ibid.*, p. 69.
[40] Dominique Lecourt, entrevista con el autor.
[41] D. Lecourt, *La Pensée*, cit., p. 101.

logo al estricto nivel de la descripción, renunciando a cualquier esbozo de teorización. A este respecto, considera que Foucault se ha detenido cuando iba por buen camino, puesto que con su noción de práctica discursiva habría permitido avanzar por el camino de una teoría materialista de la formación de los objetos ideológicos. No llega ni a definir las relaciones entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas: «Cuando surge la dificultad esencial del "vínculo" entre la ideología y las relaciones de producción, se queda sin voz»[42]. Foucault, según la crítica althusseriana de Dominique Lecourt, fracasa en su intento al faltar el modo de articulación, la conexión entre dos instancias que son la formación ideológica y las relaciones sociales. Este nivel sigue siendo lo impensado foucaultiano y remite necesariamente, según Dominique Lecourt, a la perspectiva formulada por Althusser de repensar la distinción entre ciencia e ideología.

La arqueología del saber se sitúa, en 1969, en un momento decisivo en el que el paradigma estructural cambia de sentido, y participa en esta adaptación de las posiciones antihumanistas teóricas en el nuevo contexto intelectual. La acogida de esta obra, muy esperada tras *Las palabras y las cosas*, es positiva y permite superar los 10.000 ejemplares (11.000 ejemplares el primer año, 45.000 ejemplares en total en 1987), lo que es un claro éxito para un libro especialmente teórico. Jean-Michel Palmier describe, con el título «Le glas de la réflexion historique: la mort du roi», en *Le Monde*[43], el itinerario teórico de Foucault: ha deconstruido el hermoso sueño filosófico que pretendía decir lo esencial sobre el mundo, la vida, la moral, Dios y la historia, oponiéndole la lectura minuciosa del pasado a través de su arqueología. François Châtelet saluda en *La Quinzaine Littéraire* la demolición por Foucault de la historia tradicional de las ideas[44]. Régine Robin reconoce una gran deuda con Foucault cuando plantea la necesaria relación entre práctica discursiva y no discursiva, a la que es especialmente sensible en cuanto historiadora abierta a la lingüística y que preconiza una aproximación entre ambas disciplinas[45]. Pero esta deuda de los historiadores es limitada, puesto que Foucault no articula jamás el nivel discursivo con el conjunto articulado de la formación social, y la crítica que formula Régine Robin coincide con la de Dominique Lecourt y la corriente althusseriana. Las frases son más severas en la pluma de Jean Duvignaud, que insiste ante todo en los elementos de continuidad entre *La arqueología del saber* y el estructuralismo, al querer Foucault «disolver la con-

---

42 *Ibid.*, p. 125.
43 J.-M. PALMIER, *Le Monde*, 3 de mayo de 1969.
44 F. CHÂTELET, *La Quinzaine littéraire* 72, 1-5 de mayo de 1969.
45 R. ROBIN, *Histoire et linguistique*, A. Colin, 1973.

ciencia de sí en el discurso-objeto»[46], el que habla en nosotros, para nosotros, pero sin nosotros, y nos aboca a un universo deshumanizado.

Es cierto que Foucault permanece en 1969 fiel a sus posiciones antihumanistas; el objetivo principal sigue siendo des-centrar al hombre, al autor, al sujeto, el locutor y, al sumergirlo en las regularidades discursivas, anunciar una era nueva, aquella durante la cual se podría escribir evitando tener un rostro, la del pleno ejercicio de la libertad de escritura: «Más de uno, como yo sin duda, escribe para no tener ya rostro. No me pregunten quién soy y no me digan que siga siendo el mismo: es una moral de estado civil; manda en nuestros papeles. Que nos deje libres cuando se trata de escribir»[47]. Es una manera de decir en 1969 que si bien sigue luchando contra el humanismo y toda teoría del sujeto, Foucault rechaza la recuperación estructuralista. En un momento de crisis del paradigma estructural, busca los medios para desprenderse de sí mismo y de su obra anterior trazando una tercera vía neo-estructural que se abre a nuevos trabajos.

---

[46] J. Duvignaud, *Le Nouvel Observateur*, 20 de abril de 1969.
[47] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., p. 28.

23

FOUCAULT Y LA DECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA (II)
VIGILAR Y CASTIGAR

La deconstrucción nietzscheana pronto va a prevalecer para Foucault, que sólo temporalmente se ha acercado a algunas tesis althusserianas. Teorizando el fracaso de la ruptura frontal de mayo de 1968, Foucault desplaza su interés hacia la periferia, el margen del sistema. Esta nueva inflexión le permite reinvertir su práctica política en los extremos, frecuentemente olvidados, del sistema social. Al esquema de la revolución le opone, en la práctica y en teoría, el de la revuelta. La influencia de Nietzsche es cada vez más omnipresente, y a la dialéctica discurso/poder de sus obras anteriores Foucault añade un tercer término, el cuerpo. Esta trilogía funciona entonces en extremos: cuerpo y poder se remiten el uno al otro como el Ser y el No-Ser. La libertad frente a la obligación, el deseo frente a la ley, la revuelta frente al Estado, lo múltiple a lo unido, la esquizofrenia a la paranoia. El sometimiento del sujeto pasa por un tercer término. La discursividad pertenece al campo del poder puesto que el saber es consustancial a él.

DE LA ARQUEOLOGÍA A LA GENEALOGÍA

El giro genealógico se manifiesta en 1970-1971 de una manera triple. Primero, con ocasión de un homenaje a Jean Hyppolite, Foucault escribe una comunicación esencial sobre la historia como genealogía, como carnaval concertado, a partir de las relaciones de Nietzsche con la historia[1]. La genealogía se encuentra, según Foucault, en el centro de la

[1] M. FOUCAULT, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971 [ed. cast.: *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000].

articulación entre el cuerpo y la historia, y se propone, por lo tanto, concentrar su atención sobre ese cuerpo, olvidado por la historia y sin embargo en su base: «El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven)»[2]. Así, Foucault va a trazar una auténtica economía política del cuerpo, a dar caza a las diversas formas de sometimiento, a desvelar sus modos de visibilidad.

Foucault va a buscar a estos cuerpos olvidados, rechazados, encerrados, para volverles a dar la palabra ese mismo año de 1971, creando el Groupe d'Information sur les Prisons (GIP), articulando de forma concreta sus posiciones teóricas y su práctica política. Pero en estos inicios de decenio Foucault debe también definir un programa de enseñanza con ocasión de su entrada en el Collège de France. Es el objeto de su lección inaugural del 2 de diciembre de 1970, que será publicada con el título *El orden del discurso*[3]. Define allí un programa híbrido constituido por las reglas enunciadas en *La arqueología del saber*, pero con una nueva perspectiva genealógica que constituye un sensible cambio respecto a la vocación del arqueólogo. Especialmente ya no se trata de la relación entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Foucault privilegia de nuevo únicamente el nivel del discurso, articulándolo esta vez con el cuerpo. Su programa genealógico está siempre situado en el campo de la historia, que va a ser el objeto privilegiado de su análisis crítico. Es exclusivamente en el interior de la esfera discursiva donde se sitúa claramente Foucault, para el que hay que «devolver al discurso su carácter de acontecimiento»[4], poner en tela de juicio la búsqueda occidental de verdad y renunciar a la soberanía del significante. Volvemos a encontrar las reglas de método ya definidas en *La arqueología del saber*, con la seriación de los discursos, la observación de su regularidad y de sus condiciones de posibilidad. Es un momento decisivo para Foucault, que presenta su programa como programa crítico, en la filiación de la Arqueología, y por otra parte anuncia sus trabajos genealógicos futuros. Las dos perspectivas conviven, pero en el transcurso de la década una va a sobrepasar a la otra.

La orientación genealógica, en efecto, va a inspirar las publicaciones de mediados de los años setenta: *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* (1975 y 1976): «El genealogista es alguien que diagnostica examinando las relaciones entre el poder, el saber y el cuerpo en la sociedad moderna»[5]. Foucault enriquece la perspectiva estructural de partida gra-

---

[2] *Ibid.*, p. 154.

[3] M. FOUCAULT, *L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971 [ed. cast.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987].

[4] *Ibid.*, p. 53.

[5] H.-L. Dreyfus y P. Rabinow, *Foucault, un parcours philosophique*, cit., p. 157.

cias a la dimensión corporal, a la confrontación del deseo y la ley con los sistemas disciplinarios, pero permanece fiel a su orientación de negación de toda continuidad histórica y de toda validez de un sujeto en un juego en el que se oponen estrategias anónimas de dominación que tienen el cuerpo como punto de aplicación. El sujeto, en el marco de la genealogía, no es pertinente en el plano individual ni en el plano colectivo. No puede ser más que el objeto de múltiples dispositivos de fuerzas repartidos, sin centro, en el espacio social. La localización del poder/saber va a situarse de forma privilegiada en una tecnología política del cuerpo, lo que Dreyfus y Rabinow califican de «bio-poder»[6]. Desde el punto de vista de la genealogía, el saber no tiene fundamento objetivo o subjetivo, y debemos interrogar a la ciencia para preguntarnos cómo los efectos de verdad de ésta son en lo esencial efectos de poder.

Contemplar las positividades occidentales por su envés, por la figura del Otro rechazado: éste es el programa genealógico que se va a desarrollar exhumando los procedimientos disciplinarios que oculta el discurso liberador de la Ilustración, el terror que se esconde bajo el humanismo, el poder en el interior de la ciencia. Foucault permanece por lo tanto dentro de la perspectiva de una crítica acerba de la modernidad occidental, del reino de la razón al que se opone el desfile de la historia. A este respecto, la noción de poder, omnipresente, dispersa, diluida, que resurge por todas partes, va a servir de instrumento para desconstruir las categorías de la razón occidental: «En la genealogía de Foucault, el "poder" es ante todo sinónimo de una pura función estructuralista; ocupa el mismo lugar que la "diferancia" en Derrida»[7]. Según Habermas, Foucault opone al idealismo kantiano una temporalización del a priori, la del poder que es utilizado bajo su forma invertida. El poder ya no depende de la verdad, es la verdad la que se encuentra bajo el dominio del poder, que ocupa el lugar de una categoría fundadora, y por lo tanto no puede tener sujeto. El poder tiene una doble acepción que está en la base de todos los malentendidos con los historiadores; es a la vez un instrumento descriptivo para explicar las diversas técnicas utilizadas para someter el cuerpo y al mismo tiempo ocupa el lugar de una categoría a priori que permite desplegar una crítica de la razón. En este sentido encontramos sin duda en la noción de poder de Foucault una categoría estructuralista, la ontologización de una estructura no reductible a una realidad empírica: «Cuando digo poder: no se trata de señalar una instancia que extendería sus redes de forma fatal, una red cerrada sobre los individuos. El poder es una relación, no una cosa»[8].

---

[6] *Ibid.*, p. 186.

[7] J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, cit., p. 302.

[8] M. Foucault, «Océaniques», entrevista en Lovaina, emisión citada.

El punto de inflexión principal de estos años setenta es la implicación subjetiva de Michel Foucault en el interior de su objeto teórico de estudio. Es una evolución similar a la que hemos comprobado en Barthes en este mismo momento, en otro registro. Esta implicación es especialmente perceptible con la obra que Foucault publica en 1975, *Vigilar y castigar*. Sin duda, como destaca Daniel Defert[9], una nota a pie de página en *Historia de la locura* anunciaba ya en 1961 un trabajo sobre las prisiones. Pero esta obra es sobre todo el resultado del compromiso de Foucault en lo que se denominaba en los años setenta los frentes secundarios, los combates periféricos, a falta de haber conseguido invertir el centro.

En febrero de 1971, Daniel Defert y sus camaradas maoístas acaban de proponer a Foucault crear una comisión de investigación sobre la condición penitenciaria. No solamente Foucault está de acuerdo, sino que se compromete en esta iniciativa militante. Ocupa personalmente la dirección del Groupe d'Information sur les Prisons (GIP) en 1971, junto con el helenista Pierre Vidal-Naquet y Jean-Marie Domenach, director de la revista *Esprit*. La dirección del GIP no es otra que la de Foucault, que recibe en su casa a las familias de los presos, recoge sus testimonios todos los sábados a partir de las 16 horas, tras las visitas en las prisiones. Su inversión y su devoción por la causa de los presos fueron totales, hasta el punto de diferir la elaboración de su proyecto teórico, que no será publicado hasta después de esta fase militante: «La idea de Foucault era hacer que los detenidos se expresasen. Hizo mucho más que yo. Había una mezcla curiosa en este punto de encuentro entre el estructuralismo foucaultiano, un posmarxismo sesentayochista en busca de las fuerzas revolucionarias, y un cristianismo evangélico que proporcionó el grueso de las tropas del GIP junto con los maoístas»[10]. En este clima de discusión de una reforma del sistema penal, y luego de protesta en el interior de las prisiones en las que se multiplicaban los motines, el GIP va a desempeñar un papel importante. Se unirán a él numerosos intelectuales, algunos de Vincennes como Jean-Claude Passeron, Robert Castel, Gilles Deleuze, Jacques Rancière..., y un recluta inesperado pero que va a establecer lazos de amistad profundos con Foucault y a comprometerse también plenamente en esta lucha, el hijo de François Mauriac, entonces periodista de *Le Figaro*, Claude Mauriac. De 1971 a 1974, Foucault está en todas las movilizaciones sobre las prisiones y el GIP multiplica las modalidades de acción: las manifestacio-

---

[9] D. DEFERT, France-Culture, 7 de julio de 1988.
[10] Jean-Marie Domenach, entrevista con el autor.

nes, la circulación de la información, los testimonios, una reflexión crítica sobre las prácticas represivas del poder.

Sólo tras esta fase de militancia activa, y alimentada por ella, aparece en 1975 *Vigilar y castigar*. Esta obra se sitúa en la encrucijada de varios caminos. Ilustra perfectamente la voluntad, expresada en *La arqueología del saber*, de superación del campo discursivo para efectuar la unión entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas. Pero al mismo tiempo es la expresión del programa genealógico de búsqueda de los puntos de aplicación del poder sobre el cuerpo, y de localización de la forma de abordar la prisión en un momento muy concreto de la historia occidental. Foucault elige como objeto concreto de estudio la prisión como una modalidad entre otras de ejercicio del poder.

Su aproximación al poder rompe con la concepción instrumentalista del marxismo-leninismo, y procede a su pluralización. El poder ya no tiene centro, circula, es el esquema relacional principal: «En la época del estructuralismo, se estaba entre *El Estado y la revolución* de Lenin y el Foucault de la reflexión sobre el poder»[11]. Foucault vuelve sobre lo político a partir de su ampliación de la definición del campo del poder, de su extensión hacia los márgenes más extremos, y el Estado desaparece como centro nervioso que irradia al cuerpo social. Su aproximación se presenta como la antítesis de la de Hobbes en el siglo XVII, que consideraba el Estado como epicentro en el Leviatán. Por el contrario, Foucault pretende restituir la realidad de sus cuerpos periféricos, olvidados hasta entonces, considerados como epifenómenos. Esta vía tiene como ventaja descubrir detrás de lo inorgánico y lo desordenado la planificación y la jerarquización de un orden.

Pero la noción de poder en Foucault diluye la dimensión política dispersándola hasta el infinito. Ya no es asignable a una clase que lo detentaría. Circula a partir de una red entre los individuos, funciona en cadena, transita por cada uno de nosotros antes de unirse en un todo. Si no existe un punto nodal del poder, no puede haber un lugar de resistencia a este poder. Omnipresente, no puede cambiar, está en cada uno, todo es poder, por todas partes, y por lo tanto en ninguna. La resistencia a su ejercicio ya no tiene objeto. El análisis de Foucault tiene el mérito inmenso de invitar a no confundir en una misma realidad el poder del Estado, pero frecuentemente al precio de la negación de la existencia de un Estado, en beneficio de una mirada exclusiva sobre el cuerpo.

El cuerpo del condenado se ve atrapado entre los diversos significados de los dispositivos del poder. De la expiación de su crimen en los tiempos del castigo-espectáculo con los tormentos públicos, hasta la corrección por la pena de prisión del condenado situado en el centro del

[11] Daniel Becquemont, entrevista con el autor.

panóptico*, el proceso es circular entre el aumento del saber que encarna la Ilustración y el aumento del poder mediante la extensión de los campos disciplinarios. Foucault procede a la historización del procedimiento carcelario, estudiando las condiciones de aparición de la prisión. Pero más allá de esto, considera un sistema de encierro que inscribe su positividad en todos los niveles de la realidad social, en la escuela como en la fábrica o en el cuartel: un nuevo espacio de visibilidad nace a fines del siglo XVIII. Es un sistema global que aparece y se inscribe en la realidad de las relaciones concretas, pero Foucault nunca lo asigna a un sujeto que decide, a un determinado sistema de causalidades.

La práctica del encierro parece imponerse desde el exterior y no encontrar justificación más que a posteriori, está en la intersección de un orden de discurso particular, y de un cambio de mirada, de otro mundo de visibilidad. La llegada de la sociedad moderna está fundada, como sugería ya Max Weber, en la autodisciplina del sujeto, y Foucault ve las huellas de sus condiciones en la multiplicación y la extensión de los poderes de normalización que alcanzan al individuo en todos los espacios del sistema social. Se pasa de una sociedad jurídico-discursiva donde la regla, la ley es enunciada por el poder que funciona de manera uniforme, a una sociedad basada en la disciplina y las normas disciplinarias. El crimen en la sociedad absolutista era un ataque al soberano en tanto que persona. El cuerpo del criminal sufría, por lo tanto, suplicios para restablecer el poder del Príncipe momentáneamente atacado. El suplicio tiene entonces una función más política que judicial. El cuerpo está en el centro del dispositivo del poder: «El cuerpo interrogado en el suplicio constituye el punto de aplicación del castigo y el lugar de extorsión de la verdad»[12]. El cuerpo del condenado es, en efecto, la pieza maestra del ceremonial del castigo público. La ejecución remite a la naturaleza del crimen: se perfora la lengua de los blasfemos, se quema a los impuros, se corta la mano que ha matado. La justicia repite por lo tanto el crimen cometido, y lo exorciza mediante el fragor del suplicio y la muerte del culpable. Este ceremonial permite reconstruir la soberanía por un instante amenazada del soberano: «El suplicio no restablecía la justicia; reactivaba el poder»[13].

Con la crisis de la soberanía real, el derecho de castigar cambia; ya no es el medio para reactivar la figura del Príncipe, sino para defender la sociedad. Esta nueva aproximación corresponde al momento en que la ilegalidad se traslada del crimen contra el cuerpo a los bienes. Se des-

---

* Prisión dispuesta de tal forma que el vigilante puede ver a cada preso en su celda sin ser visto *[N. de la T.]*.

[12] *Ibid.*, p. 46.

[13] *Ibid.*, p. 52.

cubre entonces un sistema judicial en el cual el poder disciplinario tiende a hacerse invisible. El cuerpo social por su parte debe hacerse transparente, accesible a la mirada hasta en sus más pequeños rincones para ser vigilado. Es la instauración de un sistema disciplinario con la multiplicación de las prisiones, de los colegios e incluso de los cuarteles: «Lo que se traza es [...] una cuadriculación penal más cerrada del cuerpo social»[14]. La omnipresencia del poder que puede en todo momento castigar cualquier infracción sustituye a un poder impotente que manifestaba en el fragor de los suplicios corporales su voluntad de poder: «El derecho de castigar ha sido desplazado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad»[15]. La modernidad lleva en sí misma, por lo tanto, el control de la población a partir de instituciones concretas concebidas para ser más eficaces. Es el tiempo del gran encierro según Foucault. Afecta en primer lugar a las capas sociales marginales: vagabundos, mendigos, locos; pero concierne también a los niños que entran en el colegio en el que se impone el modelo del convento, y a los soldados que pasan del vagabundeo a la sedentarización en los cuarteles.

Todo un sistema social bascula hacia un nuevo esquema de visibilidad. El modelo de esta nueva sociedad disciplinaria lo proporciona Bentham y su panóptico, convertido en los años 1830-1840 en el modelo de construcción de prisiones: «Es polivalente en sus aplicaciones, sirve para enmendar a los prisioneros, pero también para cuidar a los enfermos, instruir a los escolares, proteger a los locos, vigilar a los obreros, hacer trabajar a los mendigos y los vagos. Es un tipo de implantación de los cuerpos en el espacio»[16]. Con la aparición de esta sociedad disciplinaria, se asiste según Foucault a un deslizamiento del eje de individualización hacia la parte baja del cuerpo social. En la sociedad medieval, la individualización era máxima en la cumbre, allí donde se ejercía el poder, en el propio cuerpo del soberano; por el contrario, en la sociedad disciplinaria en la que la visibilidad debería permitir el conocimiento de los hechos y los gestos de toda la población, la individualización es, por lo tanto, descendente, y el poder se hace anónimo, simple máquina funcional.

Foucault invierte así la perspectiva de dos formas: primero, ya no percibe el poder desde un punto de vista negativo, sino en su positividad («De hecho, el poder produce; produce lo real»[17]); y sobre todo hace vacilar la visión progresista de la historia que ve en la Ilustración

---

[14] *Ibid.*, p. 80.
[15] *Ibid.*, p. 93.
[16] *Ibid.*, p. 207.
[17] *Ibid.*, p. 196.

un momento fundamental de liberación y de emancipación que se confirma con la modernidad. Él capta tras esta emancipación, tras el reino de las libertades, la progresión del control del cuerpo, la extensión de las prácticas disciplinarias, el refuerzo de una sociedad represiva: «Los historiadores adjudican a los filósofos y juristas del siglo XVIII el sueño de una sociedad perfecta; pero también hubo un sueño militar de la sociedad»[18]. Es entonces a una auténtica inversión de perspectiva histórica a lo que invita Foucault, con el cuerpo como objeto central de su genealogía y las inflexiones de la mirada, las modalidades de visibilidad, como método de aproximación. En este nivel, Foucault sigue totalmente la manera en la que describía las condiciones que permitieron el nacimiento de la clínica, en el momento en que su inspiración era ante todo estructuralista. Pero en este estudio de la razón punitiva su gran mérito habría sido enfrentarse al archivo histórico en sí mismo, a los proyectos reformadores, a la literatura policial, constituyendo así un corpus de análisis específico, soslayando los textos canónicos de la historia de la filosofía. Sitúa así su ángulo de análisis a ras del discurso y del ver para comprender mejor la apuesta efectiva de los dispositivos del poder.

Su obra va a tener una repercusión espectacular. Más que la *Historia de la locura*, que tuvo éxito en dos momentos distintos, *Vigilar y castigar* se corresponde perfectamente con el estado anímico de una generación que busca «echar al poli de su mente», «el jefecillo», y que ve el poder en todas partes. Hasta el punto de que las tesis foucaultianas van a transformarse, más allá de los deseos del autor, en vulgata para los que luchan contra las diversas formas del encuadramiento social. Auténtica arma de la crítica contra las prácticas disciplinarias, las tesis de Foucault van a servir de instrumentos para las distintas luchas sectoriales, los múltiples frentes secundarios que se abren y se cierran. Nunca un filósofo se hizo tanto eco de los ideales y desengaños de una generación, la del 68. *Vigilar y castigar* se hace eco también de los motines que se multiplican en las prisiones, y ofrece un marco teórico de análisis para esta parte trasera de la sociedad moderna. Como escriben Jean-Michel Besnier y Jean-Paul Thomas: «Sacar lecciones del 68 en los años setenta era renunciar a la hermosa simplicidad de la lucha contra el poder del Estado sin despedirse todavía de prácticas y análisis decididamente revolucionarios»[19]. No es sorprendente, por lo tanto, que este libro, deslumbrante por su estilo, hiciese una bonita carrera comercial con 8.000 ejemplares vendidos en 1975 y hasta 70.000 en 1987[20].

---

[18] *Ibid.*, p. 171.
[19] J.-M. BESNIER, J.-P. THOMAS, *Chronique des idées d'aujourd'hui*, PUF, 1987, p. 46.
[20] Datos proporcionados por Pierre Nora.

Foucault trabajó ampliamente el territorio del historiador como filósofo, pero también dialogó con el gremio de los historiadores e incluso realizó trabajos en común con algunos de ellos, especialmente con dos historiadoras, Michelle Perrot y Arlette Farge, cuyo objeto histórico privilegiado era también el de los excluidos de la historia tradicional, las mujeres y los marginados.

Desde su primera publicación, la de sus tesis sobre la historia de la locura, Foucault se encontró sin querer con los historiadores de oficio. Es un francotirador aislado de la historia de las mentalidades, defensor improbable de Foucault teniendo en cuenta su formación ideológica de derecha, ultraconservadora, monárquica, el que apoya que el manuscrito salga en Plon en 1961: Philippe Ariès. La obra tiene una acogida entusiasta, especialmente por parte de los historiadores: Robert Mandrou y Fernand Braudel saludan el nacimiento de un gran historiador. Pero desde el comienzo la relación con los historiadores se construye alrededor de un malentendido, puesto que lo que se celebra es una obra de psicología social que ilustra magníficamente el concepto de historia de las mentalidades de *Annales*, lo que en absoluto es la *Historia de la locura*. Los historiadores tuvieron la impresión de haber perdido a uno de los mejores de entre ellos, mientras que su proyecto no era instalarse en el territorio del historiador especialista en historia social, aunque fuese renovada, sino plantear el problema como filósofo nietzscheano de lo que consideraba el carnaval de la historia. Con sus obras de epistemología, se alzó un cierto muro de incomprensión entre Foucault y los historiadores: «Foucault estuvo resentido a veces. Experimentó una especie de rechazo frente a él. Antes de llegar al Collège de France, una de sus ambiciones había sido entrar en la École des hautes études. No creo que haya presentado su candidatura, pero esperaba que se le pidiese. Nunca se le pidió»[21].

Michelle Perrot, por el contrario, apoya con entusiasmo la obra de Foucault. Historiadora formada en la escuela labroussiana que prestaba atención a las series largas de la historia, Michelle Perrot es una gran especialista en la historia de los obreros en el siglo XIX antes de ser una historiadora feminista, muy abierta a la interdisciplinariedad en su Universidad de París-VII, donde impulsó a comienzos de los años setenta una UV (unidad de valor) sobre el tema «Historia y literatura» con Gérard Delfau. Comprometida en un grupo feminista en 1972-1973, organiza un curso en París-VII en 1973-1974 cuyo tema es saber si las

[21] Michelle Perrot, entrevista con el autor.

mujeres tienen una historia[22]. Con este motivo invita a sociólogas para hablar de la condición femenina: Madeleine Guilbert, Évelyne Sullerot... En estos primeros tiempos de la historia de las mujeres a comienzos de los años setenta, se trataba sobre todo de exhumar una realidad oculta, de hacer historia de las olvidadas, de hacer visible lo rechazado de la historia. Se comprende que el encuentro entre Foucault, que trabajaba para volver a dar voz a los prisioneros, y Michelle Perrot, a las mujeres, no podía ser más que fecundo. Cuando aparece *Vigilar y castigar*, Michelle Perrot se interesa por la historia de la prisión en el siglo XIX: «Este libro me pareció formidable»[23].

A partir de un texto del historiador Jean Léonard, «L'historien et le philosophe», muy crítico acerca del método foucaultiano, y de la respuesta de Foucault, «La poussière et le nuage», Michelle Perrot organiza con François Ewald una mesa redonda entre historiadores y Foucault alrededor de estos dos textos contradictorios: «Los historiadores, excepto Jacques Revel que conocía muy bien la obra de Foucault, y Arlette Farge que trabajaba con él, planteaban preguntas respecto al pensamiento de Foucault, que intentaba responder. Pero se mantuvieron dos discursos paralelos, y cuando escuchamos la grabación con François Ewald, dijimos que no era publicable tal cual»[24]. La solución elegida fue dar prioridad a las frases de Foucault reduciendo las distintas intervenciones de los historiadores a un historiador anónimo en un diálogo que sigue a los dos textos iniciales. El conjunto constituirá el material de la publicación en 1980 de *La imposible prisión*[25], «pero el diálogo verdaderamente no tuvo lugar»[26].

Foucault expone en esta ocasión su forma de proceder, y no oculta que es fundamentalmente diferente de la aproximación de los historiadores. Su objetivo no es realizar un análisis global de la sociedad: «Mi proyecto era, ya desde el comienzo, diferente del de los historiadores. [...] Mi tema general no es la sociedad, es el discurso Verdadero/Falso»[27]. Repite que trabaja en el sentido de convertir temas en acontecimientos, pero que su objeto no es el campo de la historia social. Su matriz de análisis se sitúa en otro nivel, el de las prácticas discursivas. Eso es lo que le reprocha el historiador Jean Léonard, que destaca en el estudio de Foucault un uso abundante de verbos pronominales y del pronombre

---

22 Este trabajo colectivo será el origen de la publicación, bajo la dirección de M. PERROT y G. DUBY, de *Histoire des femmes*, Plon, 1991 [ed. cast.: *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, 1991-1993].

23 Michelle Perrot, entrevista con el autor.

24 *Ibid.*

25 *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e^ siècle*, recop. de M. PERROT, Le Seuil, 1980 [ed. cast.: *La imposible prisión*, Barcelona, Anagrama, 1982].

26 Michelle Perrot, entrevista con el autor.

27 M. FOUCAULT, *L'Impossible Prison*, cit., p. 55.

personal «se». Se trata de poder, de estrategia, de técnica, de táctica... «pero no se sabe quiénes son los actores: ¿poder de quién? ¿estrategia de quién?»[28]. Foucault deja de lado el papel de las diversas instituciones en la empresa de doma de los cuerpos y de acondicionamiento. En cuanto a las distintas categorías sociales, se quedan en el vestuario. Jean Léonard reprocha a Foucault que sumerja a su lector en un universo kafkiano: «El vocabulario de la geometría desertifica la sociedad de los hombres; no hay más que espacios, líneas, marcos, segmentos, disposiciones...»[29]. Pero Foucault responde a esta requisitoria que ése no es su asunto. No se trata de un estudio sobre la sociedad francesa en los siglos XVIII y XIX ni de una historia de las prisiones entre 1760 y 1840, sino «de un capítulo en la historia de la razón punitiva»[30]. El diálogo no puede ser más que un diálogo de sordos puesto que Foucault no hace más que atravesar algunos de los temas de la historia como filósofo, cuyo objeto principal es mostrar que la instancia global de lo real, tan querida a los historiadores, es un señuelo que hay que poner al descubierto.

Foucault lleva la historia a media asta, haciéndose preguntas como toda su generación estructuralista para saber cómo, en la cuna de la civilización occidental, pudo dar origen al monstruo nazi y al totalitarismo estalinista. En el corazón de su relación con la historia aparece indiscutiblemente este trauma que lo lleva a no contentarse con falsos pretextos, a revelar el reverso, y a captar tras las proclamas de la Ilustración la aparición de dispositivos de servidumbre; tras la libertad, el gran encierro; tras la igualdad, la esclavitud de los cuerpos; tras la fraternidad, la exclusión. Es una visión sombría de la historia la que defiende Foucault, una crítica radical de la modernidad. Su deconstrucción histórica no ha dejado de aportar a algunos historiadores una atención especial a la conceptualización, al cuestionamiento de su objeto: «Para mí, todo esto fue considerable. Nunca dejó de proporcionarme líneas de reflexión. En *Vigilar y castigar*, todo lo que dice de la noción de disciplina me ha ayudado a comprender lo que podía ser la normalización en la sociedad industrial, a captar mejor lo que se ha denominado la formación de la clase obrera. Y es que lo importante en lo que dice Foucault es que la disciplina no es únicamente la represión, sino también el consentimiento, la interiorización de los valores»[31].

La pasión por el archivo va a llevar a Foucault a presentar expedientes históricos que le permiten poner en escena la forma en la que un cuerpo puede ser atrapado como apuesta del poder en el entrecruzamiento de múltiples dispositivos discursivos que se lo disputan. El apa-

---

[28] J. Léonard, *ibid.*, p. 14.
[29] *Ibid.*, p. 15.
[30] M. Foucault, *ibid.*, p. 33.
[31] Michelle Perrot, entrevista con el autor.

rato judicial y el aparato médico se disputan al loco. Un criminal como el que descubre Foucault en los *Annales d'hygiène politique et de médecine légale* (1836), Pierre Rivière, se encuentra en la intersección de múltiples discursos de origen y función diferentes, que se enfrenta acerca de él como pretexto para conseguir una posición de poder, una legitimación sobre el carácter científico de su posición. El caso Pierre Rivière, que data de 1836, es objeto de un informe colectivo realizado por Foucault y los miembros de su seminario en 1973[32]. En este informe, Foucault pudo relacionar la memoria escrita por el propio Pierre Rivière, campesino de unos veinte años que acababa de matar a su madre, su hermano y su hermana, con un conjunto de documentos judiciales y tres tipos de informes médicos: los de un médico rural, un médico urbano encargado de un asilo y el de grandes nombres de la psiquiatría y la medicina legal. Esta comparación sobre un caso concreto permite descubrir los comienzos de la utilización de conceptos psiquiátricos en la justicia penal. El acusado se encuentra atrapado en el centro de tácticas diversas que se enfrentan en el recinto judicial.

La sensibilidad de Foucault para el archivo, muy especial en el caso de un filósofo, va a llevarlo a publicar algunos trabajos con historiadores. Tras *Yo Pierre Rivière*, publica una presentación del *Panóptico* de Bentham con Michelle Parrot[33], y se encuentra con Arlette Farge, con la que va a trabajar sobre las *lettres de cachet* (órdenes de encarcelamiento) de la Bastilla: «Mi encuentro con Foucault era improbable, puesto que en absoluto trabajábamos en las mismas direcciones; se produjo sobre el propio material, y sobre algo que en general se ignora, su sensibilidad hacia el archivo. Estaba muy influenciado por la estética del documento»[34]. Esta fascinación respecto al archivo va a invertir la forma de relación entre la historiadora y el filósofo, puesto que es Arlette Farge la que consigue convencer a Foucault de que es necesario presentar estos documentos, mientras que Foucault quería publicar esas órdenes de encarcelamiento sin cargarlas de comentarios: «El milagro fue que pudo ser convencido, y entonces me pidió que trabajase con él sobre estos textos»[35].

Estas órdenes de encarcelamiento eran de hecho un viejo descubrimiento de Foucault que se remonta al momento en que escribía *El nacimiento de la clínica*. Ya había dicho que haría algo con ellas. Tenía con este material una relación afectiva muy fuerte: «Es el único que me dijo

---

[32] M. FOUCAULT, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur, mon frère...*, Gallimard-Julliard, 1973, informe realizado por B. Barret-Kriegel, G. Burlet-Torvic, R. Castel, J. Favret, A. Fontana, M. Foucault, G. Legée, P. Moulin, J.-P. Peter, Ph. Riot, M. Saison [ed. cast.: *Yo, Pierre Rivière*, Barcelona, Tusquets, 1983].

[33] J. BENTHAM, *Le Panoptique*, Belfond, 1977 [ed. cast.: *El Panóptico*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1989].

[34] Arlette Farge, entrevista con el autor.

[35] *Ibid.*

que se podía trabajar también con la emoción. Me permitió que la emoción ya no fuese emoción en el sentido débil del término, sino una herramienta mental»[36]. Así es como Foucault va a trabajar dos años con Arlette Farge, discípula de Mandrou, historiadora de las mentalidades, que no descubrió la obra de Foucault hasta *Vigilar y castigar* en 1975. Ella se dedicaba entonces a estudiar los fenómenos de desviación, de marginalidad: «En esta época, se decía que se iba a dar la palabra a los oprimidos»[37]. Esta orientación la aproximaba de hecho a los centros de interés y de compromiso de Foucault, lo que hacía este encuentro menos improbable de lo que ella dice. Arlette Farge se veía también seducida por un pensamiento que discutía la linealidad, que privilegiaba las líneas de ruptura, cuestionaba las discontinuidades, y permitía así romper con una concepción de la cultura popular que funcionaba de arriba hacia abajo: «Me interesaba mucho en ese momento que sólo plantease la cuestión del cómo, sin la cuestión de por qué. Esto coincidía con una forma muy artesanal de trabajar que yo conservaba, que consistía en sacar a la luz los funcionamientos más ínfimos en este magma que se llama lo social»[38].

Este fructífero encuentro da lugar a la publicación en 1982 de una obra común del filósofo y la historiadora, *Le Désordre des familles*[39], que muestra que el símbolo de la arbitrariedad real, del absolutismo más vergonzoso, a partir del cual cualquiera podía encontrarse encarcelado sin ningún juicio, era de hecho normalmente utilizado con fines privados por padres o cónyuges que hacían la petición al rey para acabar con una situación familiar desastrosa. Los centenares de hombres y mujeres conducidos a Bicêtre, la Salpêtrière u otros lugares por «orden del Rey» lo fueron esencialmente por oscuros asuntos privados, y enviados por los suyos. Es una nueva ocasión para Foucault de preguntarse sobre lo que parecía una evidencia: mostrar que las relaciones de poder ante todo circulan y son mucho más complejas que una simple relación instrumental encarnada por el soberano.

Si bien Foucault, según Arlette Farge, era muy sensible a lo que podían pensar de él los historiadores, «más que sensible, estaba destrozado»[40], de hecho *Vigilar y castigar* es la ocasión de una ruptura entre los historiadores que confirma el efectivo acercamiento, desde *La arqueología del saber*, por lo tanto desde 1969, con la escuela de los *Annales*. Este encuentro pasa sobre todo por un hombre, Pierre Nora, y una editorial, Gallimard, y en esta aventura Foucault va a participar plenamente en el nuevo Eldorado de los historiadores.

---

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*

[39] A. Farge y M. Foucault, *Le Désordre des familles*, Gallimard, 1982.

[40] Arlette Farge, entrevista con el autor.

24

LA EDAD DE ORO DE LA NUEVA HISTORIA

Los grandes beneficiarios de la moda estructuralista de los años sesenta fueron, después de 1968, los historiadores de los *Annales*. Pudieron volver a entrar en el juego en un momento en que una reevaluación del acontecimiento, de la diacronía, se hacía indispensable, y en una coyuntura de reflujo, de estallido, de implosión del paradigma estructural, desbordado desde el interior por los que avanzaban la idea de una estructura abierta, inasequible, mientras que desde el exterior las críticas se hacían cada vez más radicales. La aventura estructuralista prosigue transformándose, tomando los caminos de la historia.

Los historiadores que hasta entonces no se habían sentido implicados más que de forma negativa por una efervescencia que los arrinconaba en la empiria, sin duda ya habían lentificado el ritmo de la duración, y van a coger en marcha el tren con la avidez y el triunfalismo de los rezagados.

De la Historia a las historias

La conexión esencial por la que el estructuralismo va a fecundar el campo de investigación de los historiadores pasa por la obra de Michel Foucault y las relaciones privilegiadas que mantiene con Pierre Nora en Gallimard. El propio título de la colección que lanza en 1971 Pierre Nora, la «Bibliothèque des histoires», subraya la inflexión epistemológica realizada, así como la consideración del programa deconstruccionista por parte de los historiadores. Foucault estaba encantado con el título de la colección histórica que hacía pareja con la «Bibliothèque des sciences humaines»: «Lo banal hubiera sido titularla "Bibliothèque de

l'Histoire". Me parece que "Bibliothèque des histoires" corresponde perfectamente a lo que quería decir, al estallido»[1].

La historia se escribe ya en plural y sin mayúsculas; renuncia a llevar a cabo un programa de síntesis para ocuparse mejor de los múltiples objetos que se presentan ante ella, sin límites. Esta noción de historias, en plural, se corresponde plenamente con la definición que da Foucault de la práctica histórica en la introducción de *La arqueología del saber*. Este texto era bien conocido por Pierre Nora, puesto que Foucault se lo había dado a leer: «Me hizo releer el primer capítulo preguntándome cómo reaccionaba en tanto que historiador, y diciéndome que iba a reconocer mis posiciones»[2]. Pierre Nora elabora un texto de presentación de la colección muy marcado por la filosofía foucaultiana. Retoma la noción de monumento, y afirma para felicitarse por ello: «Vivimos el estallido de la Historia. Las nuevas preguntas, fecundadas por las ciencias sociales próximas, la ampliación al mundo entero de una conciencia histórica que durante mucho tiempo fue privilegio de Europa, han enriquecido prodigiosamente el cuestionario que presentan al pasado los historiadores. [...] La historia ha cambiado sus métodos, sus divisiones y sus objetos...». La multiplicación de estos nuevos objetos, la dilatación del territorio del historiador parecen otros tantos signos de un triunfo de la historia. Pierre Nora recuerda haberse reído mucho con Foucault de este pequeño manifiesto sobre el estallido de la historia, especialmente al enterarse de que Braudel se había encolerizado ante este texto.

Pierre Nora quería incluso que su colección fuese precedida de un libro-manifiesto, de una pequeña obra sintética que condensase las posiciones teóricas defendidas por una nueva historia que había que promover. Habla de ello con Michel Foucault, con François Furet y con Emmanuel Le Roy Ladurie: «Intentamos entonces reflexionar juntos sobre lo que la historia estaba a punto de ser. Mi idea era señalar los problemas que estaban poniéndose de manifiesto»[3]. Esta iniciativa va a alcanzar una amplitud inesperada. Se corresponde con un momento en que Jacques Le Goff se acercaba a Gallimard. Pierre Nora, con la necesidad de verse apoyado, delega poco a poco este proyecto en Jacques Le Goff, que se compromete en esta empresa con tanto entusiasmo que transforma la idea de una pequeña obra-manifiesto en tres grandes volúmenes de la colección «Bibliothèque des histoires», *Hacer la historia*, dirigidos conjuntamente por Jacques Le Goff y Pierre Nora; este último va a finalizarlos prácticamente solo, puesto que cuando Jacques

[1] Pierre Nora, entrevista con el autor.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

Le Goff es elegido en 1972 presidente de la VI sección de la EPHE, ya no puede tener relaciones orgánicas con ediciones Gallimard.

Es entonces una enorme suma la que aparece en 1974, un mapa para la nueva historia[4]. Es el momento de la contraofensiva, y los historiadores, tras haber arqueado el lomo durante el periodo en que los jóvenes retoños de las nuevas ciencias humanas monopolizaban la atención, tienen ahora la intención de acaparar las orientaciones fecundas de los francotiradores; absorben sus métodos, con el fin de completar la renovación de una historia que debe pagar el precio de la renuncia a su unidad para efectuar la mayor ampliación posible de su campo de experimentación. Los historiadores responden aquí al desafío que le han lanzado las ciencias sociales en general y el estructuralismo de segunda generación, el deconstruccionismo: «El campo que ocupaba en solitario como sistema de explicación de las sociedades mediante el tiempo había sido invadido por otras ciencias con fronteras mal definidas que podían absorberla y disolverla»[5]. La historia debe salvarse, para los autores de esta trilogía, renunciando a su vocación de globalidad con el fin de promover lo que Foucault llama historia general, la de un espacio de dispersión.

Este estallido implica la crítica del edificio hegeliano que sostiene en la mayoría de los casos el discurso histórico, y el descentramiento de lo que unificaba el campo, el hombre como sujeto de esta historia en tanto que individuo o colectivo. Este descentramiento del hombre coincide con la temática de una escritura estructuralista que proclama la muerte del hombre, la insignificancia del sujeto. Permite al historiador, como al lingüista o al antropólogo, promover un discurso que se presenta como científico en la medida en que minimiza la variable menos manejable para una historia cuantitativa. Por eso Emmanuel Le Roy Ladurie titula la cuarta parte de ***Le territoire de l'historien***: «la historia sin los hombres»[6]. Al contrario que la primera generación de los *Annales*, que no concibe una historia que no sea humana y antropológica, Le Roy Ladurie considera a partir de un estudio histórico concreto, el del clima desde el año 1000, que «es mutilar al historiador hacer de él sólo un especialista en humanidad»[7]. Este descentramiento es totalmente esencial, y Le Roy Ladurie lo califica de verdadera revolución copernicana en la ciencia histórica. El historiador juzga entonces la riqueza de

---

[4] *Faire de l'histoire*, 3 tomos: *Nouveaux problèmes, Nouvelles approches, Nouveaux objets*, cit.

[5] J. LE GOFF y P. NORA, *ibid.*, t. 1, p. XI.

[6] E. LE ROY LADURIE, *Territoire de l'historien I*, Gallimard, 1973, p. 423.

[7] *Id.*, *Histoire du climat depuis l'an 1000*, Flammarion, 1967 [ed. cast.: *Historia del clima desde el año mil*, México, FCE, 1991].

su punto de vista proporcionalmente a este descentramiento, que le permite afirmar su vocación científica.

Predomina entonces un cierto positivismo, coincidiendo con la posición de Foucault que consiste en captar el cómo antes que el porqué, en una perspectiva ante todo descriptiva del archivo. Esta proximidad con las tesis de Foucault no significa, sin embargo, relaciones de confianza entre el filósofo y los historiadores: «Foucault era un apasionado de la historia, y al mismo tiempo consideraba a los historiadores unos estúpidos que no se preguntaban sobre lo que hacían[8]. Por otra parte, va a estallar un incidente a propósito de la contribución de Pierre Vilar a *Hacer la historia*, donde ataca con violencia la obra *Las palabras y las cosas*: «Foucault ha generalizado en grandes obras un método que permite sus vicios y no sus virtudes. De entrada, hipótesis autoritarias. Luego viene la demostración, y en los puntos en que hay algunas aclaraciones, se descubren los datos mezclados, un abuso de los textos, ignorancias tan grandes que parecen voluntarias, los contrasentidos históricos multiplicados»[9]. Pierre Vilar, evocando las frases de Althusser respecto a Michelet y sus «delirios», considera que, mirándolo bien, el historiador entre dos delirios debe preferir el de Michelet. Como vemos, el ataque es duro, y la reacción de Foucault no se hace esperar: «Sin sospechar nada, cojo el teléfono y oigo la voz glacial de Foucault al que había enviado *Hacer la historia*. Se enfada y me dice: "Creo que estamos en la misma longitud de onda y la primera cosa que usted firma es un insulto a lo que hago, una declaración de guerra. No comprendo entonces por qué es usted mi editor...". Abro entonces el libro, con las manos temblorosas, y descubro esta página que me deja sin habla, y que se nos había escapado a Le Goff y a mí»[10]. Foucault exige que esta página desaparezca de la segunda edición, y amenaza en caso contrario con abandonar Gallimard. Pierre Nora va a ver entonces a Pierre Vilar: «Nora vino a verme. Estaba completamente hundido. [...] Foucault es un gran escritor, un hombre de gran talento, pero le niego toda seriedad desde el punto de vista de la reconstrucción histórica»[11]. El asunto se complica más puesto que Pierre Vilar debía introducir a Pierre Nora en los Hautes études, y en el momento de la siguiente edición, la esposa de Vilar estaba moribunda. Pierre Nora renuncia a molestarlo y la cosa queda así. La versión inicial se mantiene, mientras que el paso del tiempo calma la cólera de Foucault.

---

[8] Pierre Nora, entrevista con el autor.

[9] P. Vilar, «Histoire marxiste, histoire en construction», *Faire de l'histoire*, cit., t. I, p. 188.

[10] Pierre Nora, entrevista con el autor.

[11] Pierre Vilar, entrevista con el autor.

Pero este tropiezo revela las difíciles relaciones de Foucault con el gremio de los historiadores que, sin embargo, admitía ampliamente sus tesis. Desde la misma perspectiva deconstruccionista, ya no se trata de conectar en un conjunto racional los múltiples objetos de la historia. Definiendo la operación histórica, Michel de Certeau considera que la historia ha perdido el lugar central que poseía en el siglo XIX y «ya no tiene la función totalizadora que consistía en relevar a la filosofía en su papel de dictar el sentido»[12]. Pierre Nora, presentando los tres volúmenes de *Hacer la historia* en *Le Nouvel Observateur*, admite una discontinuidad entre el horizonte de la disciplina histórica en la época de Bloch, Febvre, Braudel, y el de los años setenta: «Es esta noción de historia total la que me parece que plantea un problema hoy. [...] Vivimos una historia en migajas, ecléctica, ampliada hacia curiosidades que no hay que rechazar»[13]. La multiplicación de temporalidades heterogéneas sostenida por la aproximación serial a las temporalidades envía a un pasado metafísico la idea de globalidad: «El tiempo ya no es homogéneo y ya no tiene significación global»[14]. La historia no debe llevar luto por la historia total según Jacques Revel, que ve en la fragmentación del saber histórico el indicio de un nuevo espacio científico: «El horizonte ya no es el de una historia total, sino el de la construcción totalmente articulada de los objetos»[15].

La construcción de la empiria de los historiadores pasa por la deconstrucción de la práctica. Es el momento en que se piensa que con el ordenador el historiador va a poder acceder a la cientificidad. Cuenta así todos los objetos posibles de la historia económica, social o cultural: las cantidades de trigo producidas, el número de nacimientos, de matrimonios, de muertes, el número de invocaciones a la Virgen en los testamentos, el número de robos cometidos en tal sitio... Traza curvas, establece límites, puntos de inflexión: «Al final [...] no es historia científica más que la cuantificable»[16].

El mismo año del lanzamiento de la «Bibliothèque des histoires» aparece en Le Seuil una obra de reflexión sobre el discurso histórico que se inscribe en la misma perspectiva deconstructora, *Cómo se escribe la historia* de Paul Veyne. Muy inspirado también por las tesis foucaultianas, relaciona los modelos conscientes, las ilusiones de globalidad, con la metafísica. La historia pertenece, para él, en una concepción

[12] M. de Certeau, «L'opération historique», *Faire de l'histoire*, t. 1, cit., p. 28.

[13] P. NORA, *Le Nouvel Observateur*, 7 de mayo de 1974.

[14] K. POMIAN, *L'Ordre du temps*, Gallimard, 1984, p. 94 [ed. cast.: *El orden del tiempo*, Gijón, Júcar, 1990].

[15] J. REVEL, entrevista con *Espaces Temps* 34-35, «Braudel dans tous ses états», (diciembre 1986).

[16] E. Le Roy Ladurie, *Territoire de l'historien*, t. 1, cit., p. 20.

aristotélica, al mundo sublunar del desorden, del azar, y por lo tanto no puede asignarse ambiciones nomotéticas. No puede restituir más que el cómo, la descripción de lo que pase, y no la explicación del por qué. Su campo no tiene límites: «Todo es histórico, pero no hay más que historias parciales»[17]. El historiador no puede ser más que un positivista puesto que su disciplina depende de la idiografía. Todo lo demás no existe más que por falsas continuidades y reconstrucciones falaces: «La historia con mayúscula no existe, no existen más que "historias de..."»[18]. La proximidad con las tesis foucaultianas es tal que Paul Veyne añade en la reedición de su obra, en 1978, en bolsillo, una importante adición: Foucault revoluciona la historia. Muestra como historiador la utilidad práctica del método foucaultiano: «Foucault es el historiador acabado, el acabamiento de la historia. Este filósofo es uno de los grandísimos historiadores de nuestra época. [...] Es el primer historiador completamente positivista»[19].

Paul Veyne, especialista en historia antigua, toma el ejemplo del cese de los combates de gladiadores en el siglo de los emperadores cristianos: discute la validez de las explicaciones que remiten a la humanización del poder, a los efectos de la cristianización, para oponer a esta aproximación la que sitúa, como preconiza Foucault, en el nivel de la práctica del poder político. Los emperadores adoptaron una práctica distinta del poder que, al hacerse paternal, era incompatible con la existencia de gladiadores. Es por lo tanto en la descripción misma de las prácticas donde se pueden encontrar las fuentes de explicación: «Foucault no ha descubierto una nueva instancia, llamada "práctica", que era desconocida hasta ese momento: hace el esfuerzo de ver la práctica de las personas tal y como es realmente; no habla de nada de lo que no hable cualquier historiador, a saber, lo que hacen las personas»[20]. El gran mérito de Foucault, según Paul Veyne, es mostrarnos que las palabras engañan, que hacen creer en la naturalidad de las cosas. Retoma la utilización de invariantes como Nietzsche para disolver los racionalismos y sustituirlos por una genealogía: «Insiste en que por lo que concierne a la sexualidad, el Poder, el Estado, la locura y muchas otras cosas, no puede haber verdad o error, porque no existen; no hay verdad ni error en la digestión y la reproducción del centauro»[21]. Lo que seduce sobre todo a Paul Veyne es la orientación estructuralista de Foucault,

---

[17] P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Le Seuil, 1971 [ed. cast.: *Cómo se escribe la historia*, Madrid, Fragua, 1972].

[18] *Ibid.*

[19] P. VEYNE, «Foucault révolutionne l'histoire», *Comment on écrit l'histoire*, Points-Seuil, 1978, pp. 203-204 [trad. esp. de esta ed., Madrid, Alianza, 1994].

[20] *Ibid.*, pp. 213-214.

[21] *Ibid.*, p. 235.

sensible a la autonomía del discurso que no revela lo real, y que se mantiene separado del referente. En este dispositivo teórico, lo que predomina es el núcleo mismo del pensamiento estructural, el esquema de relaciones: «La filosofía de Foucault no es una filosofía del discurso, sino una filosofía de la relación. Puesto que "relación" es el nombre de lo que ha sido llamado "estructura"»[22]. Paul Veyne termina su defensa del método foucaultiano considerando infundada la cuestión de saber si Foucault es o no es historiador, puesto que la historia es para él un falso objeto natural.

LOS HISTORIADORES TOMAN EL RELEVO

La explosión de la nueva historia es espectacular, a partir del giro de 1968-1969, y toma el relevo de las publicaciones psicoanalíticas y antropológicas. Si bien la producción histórica no esperó a este momento para ser publicada, va a ser masivamente difundida entre un público amplio a partir de esta fecha. El balance de la edición en 1968-1969 es ilustrativo a este respecto. Fayard lanza la colección «Histoire sans frontières» bajo la dirección de François Furet y Denis Richet. Flammarion lanza simultáneamente tres nuevas colecciones: la «Bibliothèque scientifique» de Fernand Braudel; una colección «Sciences» que edita tesis aligeradas de su aparato crítico. Allí aparecen la de Pierre Goubert sobre el Beauvaisis (1968), la de Jean Bouvier sobre el Crédit Lyonnais, la de Emmanuel Le Roy Ladurie sobre el Languedoc (1969). Por último, una colección dirigida por Marc Ferro, «Questions d'histoire», permite plantear un problema histórico no limitado por una cronología, sino por las problemáticas del tiempo presente. En Albin Michel, se retoman los grandes textos clásicos en «L'évolution de l'humanité», como *La sociedad feudal* de Marc Bloch o *El problema de la incredulidad en el siglo XVI* de Lucien Febvre. Los padres fundadores de los *Annales* se hacen así accesibles para un público amplio. Plon lanza una colección dirigida por Philippe Ariès y Robert Mandrou, «Civilisations et mentalités». En Gallimard, como hemos visto, Pierre Nora lanza su «Bibliothèque des histoires» en 1971, que va a ser uno de los hitos esenciales de la nueva escritura histórica. En 1974, el número de volúmenes consagrados a la historia es seis veces mayor que el de 1964; las posiciones claves dejan ver una preponderancia de los *Annales*, especialmente con un trío que orquesta el éxito de la escuela: Gallimard, Le Seuil, Flammarion.

---

[22] *Ibid.*, p. 236.

Esta pasión por la historia en los años setenta se inscribe en una cierta continuidad con el interés provocado por la antropología en los años sesenta. Se trata siempre de descubrir la figura del Otro, no en lugares lejanos, sino en la alteridad en el interior de la civilización occidental, en las profundidades del pasado. La sensibilidad histórica de este periodo se dirige a la historia cultural, hacia el estudio de las mentalidades. Se libra de la irrupción del acontecimiento por la permanencia, el calendario repetido del gesto cotidiano de la humanidad cuyas pulsaciones son reducidas a las manifestaciones biológicas o familiares de su existencia: el nacimiento, el bautismo, el matrimonio, la muerte. El éxito más espectacular de esta historia erudita y antropologizada es la obra de Emmanuel Le Roy Ladurie *Montaillou, aldea occitana*, que aparece en 1975 y alcanza la tirada, poco habitual para un historiador universitario, de 300.000 ejemplares. La revista *Annales* dedica en este periodo una parte creciente de sus artículos a la historia de las mentalidades[23]. Esta antropologización del discurso histórico, que hace que se abandonen los estudios sociográficos y que se pase del sótano al desván, asegura el éxito de las obras sobre la sexualidad (Jean-Louis Flandrin, Jean-Paul Aron), sobre la muerte (Michel Vovelle, Philippe Ariès), el miedo (Jean Delumeau)... Este nivel de las mentalidades tiene tendencia a cubrir todo el campo social, que integra y organiza alrededor de la noción de permanencia de la naturaleza humana. Es la última manifestación de la validez de un paradigma estructural que va a conocer desde ahora un declive inexorable, tan espectacular como su éxito.

---

[23] F. Dosse, *L'histoire en miettes, cit.*: para el periodo 1969-1976, la revista pasa de un 22,4 por 100 de artículos consagrados a la historia cultural en el periodo 1957-1969, a un 32,8 por 100.

IV

EL DECLIVE DEL PARADIGMA ESTRUCTURALISTA

25

LAS ILUSIONES PERDIDAS / I. EL EFECTO GULAG

A mediados de la década de los setenta, la situación se invierte, y el estructuralismo que sufría desde 1967 múltiples intentos de pluralización, de apertura, de desbordamiento, es arrastrado por la marea. Es el momento del reflujo inexorable, lo que no significa en absoluto una vuelta al punto de partida, puesto que buena parte del programa simplemente ha sido asimilado en profundidad y ya no hay necesidad de repetidores mediáticos para darse a conocer. La conjunción de varios choques, esencialmente ajenos al pensamiento estructural en sí, provoca este declive. El primero, el más espectacular, es de orden político, es la onda de choque ocasionada por las revelaciones de Solzhenitsyn. Sin duda la totalidad de las informaciones sobre la realidad totalitaria del mundo soviético no provienen de Solzhenitsyn. Desde los años veinte, Trotski ya había denunciado la dictadura estalinista, y fueron muchos los testimonios que pusieron de manifiesto el proceso, los campos, hasta los *Récits de Kolyma* de Varlam Chalamov, cuya primera edición –mutilada– aparece en Francia en 1969.

Pero una particular ceguera unida a un esfuerzo paralelo –encarnado especialmente por Althusser– para pensar la teoría del socialismo sin tener en cuenta su realidad, permitieron ocultar una auténtica reflexión sobre las enseñanzas históricas que habría que obtener de la funesta experiencia soviética. La revuelta de mayo del 68 y su discurso en gran medida tomado del marxismo más puro no permitían sacar todas las consecuencias del conocimiento de la realidad totalitaria, sin embargo afirmada espectacularmente una vez más en agosto de 1968 con la invasión de Checoslovaquia.

La reconciliación con los valores democráticos

Cuando aparece la traducción francesa de *Archipiélago Gulag*, la situación ya es diferente, y es un momento oportuno para que la obra

tenga el máximo eco. En 1974, en efecto, el izquierdismo está en plena derrota, la izquierda clásica francesa progresa, pero en el marco de un sistema político con el cual se ha reconciliado firmando el Programa común en 1972. Los primeros efectos de la crisis económica no van a tardar en desmentir a los que veían el final del túnel. Revelan por el contrario un giro importante de la coyuntura: el final de los «Treinta Gloriosos» y el comienzo de una larga fase de *stagflation**, de recesión y reestructuración. Cuanto mayor es la noche revolucionaria, más pequeña es la mágica mañana de salida de la crisis. En el momento en que crece el paro, cuando se alejan las esperanzas revolucionarias, en que el Club de Roma evoca el «crecimiento cero», el «efecto Gulag» va a ser decisivo. Muestra especialmente que si bien no se puede imputar a Marx la responsabilidad del Gulag como algunos se empeñaron en hacer (habría entonces que condenar a Jesús por los excesos de la Inquisición), no se puede pensar el marxismo sin el cortejo funesto de sus efectos concretos en la historia de la humanidad. La crisis es profunda y no es posible contentarse con invocar un simple resbalón, los excesos de un culto a la personalidad, o un simple excedente de burócratas... para salvar el sistema.

Por otra parte, el fin en 1975 de la guerra de Vietnam, que había radicalizado a parte de la juventud mundial, va a ofrecer un contexto favorable para la reevaluación de los valores de las democracias europeas; tiende a imponerse una nueva lógica binaria, que opone cada vez más la democracia al totalitarismo. En este marco, el efecto Gulag va a ser decisivo y reconocido como tal, incluyendo aquellos que no esperaron a 1974 para emocionarse y comprometerse contra este sistema; así sucede con Claude Lefort y su grupo Socialismo o barbarie: «Un libro como éste [...] somos unos pocos los que lo esperábamos desde hace tiempo»[1].

Poco a poco, las luchas van a tomar como meta la defensa de los derechos del hombre, a los que antes de este periodo se tendía a calificar de formales. La enorme suma de la memoria colectiva recogida por Solzhenitsyn de 1958 a 1967 ya no permite esta clase de subterfugio. Y el Occidente que recibe al autor del *Archipiélago*, desterrado de la URSS en febrero de 1974, escucha entonces las voces que con dificultad llegan del otro lado del telón de acero, de los disidentes que se encuentran en un hospital psiquiátrico por haber reclamado respeto a los derechos del hombre: Vladimir Bukovski, Leonid Pliuchtch... El marxismo

---

* Situación económica de un país caracterizada por el estancamiento de la actividad y la producción y la inflación de precios *[N. de la T.]*.

[1] C. Lefort, «Soljénitsyne», *Textures* 13 (1975) [reimp. en: *Un homme en trop. Essais sur L'Archipel du Goulag*, Le Seuil, 1975; ed. cast.: *Un hombre que sobra*, Barcelona, Tusquets, 1980].

refluye al ritmo de la llegada de estos disidentes y del horror que han vivido. En 1977, la revelación de lo que acaba de hacer la revolución camboyana de Pol Pot no va a contribuir a un rebrote del pensamiento de tabla rasa: en su nombre han sido exterminados sistemáticamente dos millones de hombres y mujeres, de una población de nueve millones.

«Salimos de la conciencia crítica cuando ya no existe la idea de una superación»[2]. Con el reflujo del marxismo, desaparece el instrumento de análisis global de la sociedad y de la historia que se hunde. El estructuralismo no sale indemne de este seísmo puesto que, además de la vía estructural-marxista de algunos, se presenta como la expresión misma del pensamiento y del paradigma crítico. Desde hace mucho tiempo había rechazado la validez científica de la observación de lo visible, de lo explícito, para percibir mejor las lógicas escondidas, ocultas y globales. Ahora bien, lo que revela el efecto Gulag es que basta con oír, con leer, con ver para comprender, al contrario de una cierta especulación conceptual con pretensión científica que había desempeñado el papel de pantalla de humo, e impedido captar lo que está verdaderamente en juego en la tragedia en curso, y la complicidad objetiva de los que apoyaban a los verdugos.

Esta evolución va a ser fatal también para la ideología estructuralista en la medida en que el mensaje de los disidentes es el de la defensa de los derechos humanos, de un cierto humanismo: valores apartados por el método estructuralista, cuyo punto de vista principal pretendía justamente pensar sin Sujeto, para acceder a la Ciencia. La vuelta de lo rechazado se efectúa en este caso por el Este. Obliga a los más radicales a plantearse públicamente algunas preguntas: «Recuerdo a Derrida, en la calle Ulm, después de haber sido detenido en Checoslovaquia. Durante su seminario, decía estar muy molesto, puesto que tras haber pasado su vida de filósofo deconstruyendo el humanismo, diciendo que la idea de autor, de responsabilidad no existe, se encuentra en pelota en una comisaría de policía en Checoslovaquia, y reconoce verse obligado a considerar que es un grave ataque a los derechos del hombre. Ese día, Derrida daba ejemplo de una gran lucidez al decir que se encuentra en una situación intelectual muy extraña. Proponía entonces la categoría de barroco intelectual, puesto que según él los dos planos no se cortaban. Pero no se puede ser eternamente barroco»[3].

Síntoma de la nueva situación de los intelectuales, esta situación paradójica va a llevar a muchos de ellos a cortar el nudo gordiano para hacer frente a las nuevas exigencias de la realidad política, especialmente en el Este. Esta evolución se amplía a lo largo de todo el decenio, que termina con los éxitos del sindicato Solidaridad en Polonia (agosto

---

[2] Marcel Gauchet, entrevista con el autor.
[3] Alain Renaut, entrevista con el autor.

de 1980) y el estado de guerra de Jaruzelski (diciembre de 1981). A partir de este nuevo frente de lucha, en nombre de los valores del derecho y de la democracia, muchos llegan a la conclusión de que es imposible mantener dos discursos contradictorios.

Progresivamente, los intelectuales van a reconciliarse con cierto número de valores occidentales considerados hasta entonces mistificadores, puramente ideológicos. Ironizar sobre los valores democráticos se hace cada vez más difícil y la deconstrucción de todos los aparatos de esta democracia debe ser reevaluada respecto a su positividad. El intelectual orgánico estaba muerto desde hacía mucho tiempo, y es entonces este intelectual hipercrítico el que conoce una crisis de postración. Y no es sorprendente que se pueda hablar del «silencio de los intelectuales», acentuado incluso después de 1981.

Esta fractura de los años setenta provocará reacciones diferentes. Algunos se van a volver afásicos de forma pasajera. Es el caso espectacular del responsable de las páginas de ciencias humanas en *Le Monde*, Roger-Pol Droit, que toma las de Villadiego. De la noche a la mañana, abandona todas sus funciones. En 1977, «se va. "Él" se ha disuelto»[4]. Roger-Pol Droit abandona *Le Monde* y deja la colección que había lanzado en Flammarion, «Dialogue», que tenía ya en sus activos tres proyectos de obra con Roman Jakobson, con Noam Chomsky y con Gilles Deleuze. Deja en suspenso la que tenía en preparación con Foucault: «Lo planté todo»[5]. Roger-Pol Droit reanuda los trabajos y los días en el instituto de Berck-sur-Mer, donde se sumerge en la enseñanza con los últimos cursos. Durante siete años es una cura radical: ni una línea publicada, lecturas de obras anteriores a Shakespeare: «Viví este periodo de los años sesenta y setenta como algo terrorífico. Me llevó tiempo comprender (fue preciso que me fuese) que el pensamiento podía ser extremadamente feliz, lúdico, tónico, alegre, mientras que lo que había sacado de mis biberones estructurales era que había que ser muy sólido, riguroso, frío, que todo lo que podía ser carnal no era pensable»[6]. Roger-Pol Droit volverá a encontrar primero de lejos, y luego regularmente, los caminos de *Le Monde*, pero transformado. Se preguntará después por la exclusión de Oriente por el pensamiento occidental.

Los «nuevos» filósofos

Los «nuevos filósofos» no eligieron el camino de la huida y la meditación solitaria. Al contrario, van a utilizar masivamente el dispositivo

---

[4] R.-P. Droit, en *La Liberté d'esprit*, cit., p. 24.

[5] Roger-Pol Droit, entrevista con el autor.

[6] *Ibid.*

mediático para representar ante el más numeroso de los públicos una obra que tiene que ver con el exorcismo, para la mayoría de ellos, de su compromiso maoísta en la Izquierda Proletaria (la «GP»). Moribunda la escatología revolucionaria, es el momento en que toda una generación rechaza su pasado sesentayochista y en un impulso colectivo pasa al confesionario para descargar sus pecados: «Estos niños mimados, estos chavalotes retrasados, querían la revolución en seguida. Pero no vino, y patalean. [...] Pobres gatitos perdidos»[7], se apiada Pierre Viansson-Ponté. Los adoradores de Mao: André Glucksman, Christian Jambet, Guy Lardreau, Bernard-Henri Lévy, Jean-Paul Dollé..., campeones de la adhesión mística al «gran timonel» y que aterrorizaban a los tibios, descubren ahora los discretos encantos del liberalismo. Más que un ruido, es un estrépito el que se extiende por todas partes, pero incluso aquí avisa, y más allá de la crítica que pronto provoca –como la de Gilles Deleuze, François Aubral y Xavier Delcourt[8]–, son el síntoma desgarrador de la agonía de una esperanza, la de su generación. El efecto Gulag es aquí inmediato. En 1975, André Glucksmann escribe *La cocinera y el devorador de hombres*[9]. Ahí aprendemos que el Gulag estaba en Platón. En 1976, *Les Nouvelles Littéraires* encargan a Bernard-Henri Lévy un informe sobre la «nueva filosofía» cuya realización confirma el carácter colectivo del movimiento, y su voluntad de erigirse en nueva vulgata. El filón editorial es doblemente explotado por ensayos como *La barbarie con rostro humano* de Bernard-Henri Lévy[10], que enseguida se convierte en un éxito de ventas, y por la expresión novelesca, como *Les Déclassés* o *Les Années blanches* de Jean-François Bizot[11].

Este nuevo discurso filosófico denuncia a mayo del 68, convertido en la imagen del Mal que oculta al Maestro. Jean-Pierre Le Dantec había olvidado su loción protectora y alerta contra *Les Dangers du soleil*[12], y ataca la «gangrena» que se sitúa no solamente en Marx, sino en la propia idea de revolución y su «propensión congénita al terror»[13]. Michel Le Bris, otro militante exclaustrado del maoísmo, elige la autoflagelación: «¿Qué es en el fondo mayo del 68? Una insurrección de hijos de papá»[14]. Bernard-Henri Lévy ve en el movimiento de mayo del 68

[7] P. VIANSSON-PONTÉ, en *Génération perdue*, Paugam, R. Laffont, 1977, pp. 15-16.

[8] F. AUBRAL y X. DELCOURT, *Contre le nouvelle philosophie*, Gallimard, 1977; G. DELEUZE, *À propos des nouveaux philosophes*, Minuit, 1977.

[9] A. GLUCKSMANN, *La Cuisinière et le Mangeur d'hommes*, Le Seuil, 1975 [ed. cast.: *La cocinera y el devorador de hombres*, Madrágora, 1977].

[10] B.-H. LÉVY, *La Barbarie à visage humaine*, Grasset, 1977 [ed. cast.: *La barbarie con rostro humano*, Barcelona, Luis Porcel, 1978].

[11] J.-F. BIZOT, *Les Déclassés*, Grasset, 1976; *Les Années blanches*, Grasset, 1979.

[12] J.-P. LE DANTEC, *Les Dangers du soleil*, Presses d'aujourd'hui, 1978.

[13] *Ibid.*, p. 279.

[14] M. LE BRIS, en *Génération perdue*, Paugam, R. Laffont, 1977, p. 81.

el crepúsculo descolorido y chato de nuestro siglo XX: «Vivimos el fin de la historia porque vivimos en la órbita del capitalismo continuado»[15]. Una generación huérfana clama su malestar, pero prepara también su reconciliación con los valores de su sociedad de origen. Expresa con especial agudeza la falla que se ha producido con el efecto Gulag. De todos modos, se vuelve a encontrar en esta forma igualmente violenta de pensar la misma propensión a darle la vuelta a las cosas, como aconsejaba Althusser, para hacerse oír. En este plano, subsisten elementos de continuidad con el pasado estructuralista abandonado en la cuneta. Se utiliza incluso con más diligencia el debate público, el audímetro como legitimación de la exactitud de sus tesis, y existe una misma separación de lo real. Como ésta les ha decepcionado, no queda más que el discurso, y no cualquiera: el discurso del Maestro.

En cuanto a los discrepantes, son acusados de todos los males de totalitarismo con tanto más ardor cuanto que poco antes el pensamiento-Mao era el impuesto por la fuerza: «Toda crítica de la nueva filosofía era una apología de la censura y del gulag intelectual»[16]. Jacques Bouveresse ve una continuidad entre la época triunfante del estructuralismo y la de los nuevos filósofos en el uso de un terrorismo intelectual similar, de un mismo sectarismo, y en la utilización cínica de la prensa y las operaciones publicitarias. Contrariamente al discurso común, que hace a los medios responsables de esta evolución, Jacques Bouveresse considera que es la propia evolución del discurso filosófico la que está en la base de esta utilización de los medios, y no simples razones de orden sociológico. Esto se relaciona, según él, con el hecho de que los filósofos favorecieron en los años sesenta «la tendencia a razonar en términos de poder, de dominio, de relaciones de fuerza, de luchas de influencia, de estrategia, de oportunidad y de eficacia, y sobre todo no de verdad o falsedad»[17].

Más allá de los vectores del mensaje de los nuevos filósofos, se encuentra refugio en el discurso, pero abandonando la perspectiva cientificista en el camino: «Digo: lo real no es nada más que discurso»[18]. Tras la mística maoísta, hay una reconciliación con la metafísica, pero es una religión sin Dios, una creencia sin objeto que adorar que no sea la falta de ser o del que ocupa su lugar, LACAN: «El siglo ES lacaniano»[19]. Es necesario, dicen los autores de *L'Ange*, cortar por lo sano entre Juana de Arco y Stalin: eligieron a Juana de Arco y recibieron así

---

[15] B.-H. Lévy, *op. cit.*, p. 170.

[16] J. BOUVERESSE, *Le Philosophe chez les autophages*, Minuit, 1984, p. 44 [ed. cast.: *El filósofo entre los autófagos*, México, FCE, 1989].

[17] *Ibid.*, p. 89.

[18] G. LARDEAU, C. JAMBET, *L'Ange*, Grasset, 1976, p. 18.

[19] *Ibid.*, p. 71.

la bendición de Maurice Clavel. Los horrores del mundo los han decepcionado y los incitaron al desapego cristiano. La fe sigue guiando sus pasos, pero ¿hacia dónde? François Maspero, poco amable con estos transportes pasionales, responde: «He aquí la nueva derecha. Hace diez años, eran los hijos de Marx y la Coca-Cola. Hoy no queda más que la Coca-Cola»[20]. La nueva filosofía es frecuentemente, en efecto, un pensamiento corto, un pensamiento-clip bajo la forma de lemas del tipo: «Sin Marx no hay revolución, sin marxismo no hay campos»[21]; «El Gulag nació en 1844»[22]. No se puede reducir la historia a la simple producción de las ideas, excepto si se lee la historia de la humanidad de la manera más reductora y simplificadora posible. Pero la hybris, la desmesura que habría puesto de manifiesto esta visión del mundo y su acción recurrente, corrosiva, habría acompañado y acelerado un fenómeno más profundo de consideración seria de los cambios anunciados en los países del Este, al precio de una auténtica destrucción de todos los modelos de análisis. Se ha pasado sin transición de la deconstrucción a la disolución.

---

[20] F. MASPERO, *Le Nouvel Observateur*, 27 de septiembre de 1976.

[21] B.-H. LÉVY, *Le Nouvel Observateur*, 30 de junio de 1975.

[22] M. CLAVEL, *Le Nouvel Observateur*, 23 de marzo de 1975.

26

LAS ILUSIONES PERDIDAS / II. EL CIENTIFICISMO EXTENUADO

Mientras que en 1975 aparece un panorama del estructuralismo que celebra los fastos de *La Révolution structurale*[1], presentada como la aurora de la modernidad, de hecho ha llegado la hora del crepúsculo para un pensamiento inexorablemente arrastrado hacia un entierro de primera clase, especialmente por lo que respecta a su ambición de hacer una unidad de todas las ciencias humanas alrededor de un método común. El repliegue es general, y la dispersión se desarrolla en un desorden tal que no puede generar más que eclecticismo sobre un fondo de desilusión. ¿Es la expresión del fracaso de una filosofía, de un método científico o más bien el fin del movimiento de intensa socialización de las ciencias humanas cuya marea se retira hasta el nivel de las posturas ideológicas para asentar mejor sus posiciones científicas?

La muerte súbita del althusserismo

El intento más avanzado en el sentido de una instauración de una filosofía que englobase las ciencias humanas ha sido el althusserismo. En nombre del materialismo histórico, Althusser tenía la ambición de revisitar las distintas positividades de las ciencias sociales para juzgar su validez. Ahora bien, el althusserismo no experimentó un auténtico declive, sino una muerte súbita, tan espectacular y fulminante como su éxito. En mayo del 68, el secretario general de la CGT, Georges Séguy, había pronunciado un famoso: «¿Cohn-Bendit? ¿Quién es?»; pronto los estudiantes, después de 1975, podrían retomar la fórmula a propósi-

[1] J.-M. Benoist, *La Révolution structurale*, cit.

to de Althusser, mientras que hasta entonces los trabajos de investigación estaban dominados por las orientaciones althusserianas. En París-VII, Pierre Ansart dirige la tesis de Saül Kartz sobre Althusser: «El único trabajo verdaderamente serio que vi sobre la cuestión. Pero cuando hubo que formar un tribunal, no había nadie. Durante dos o tres años no se habló más que de AIE, y al cuarto año se había acabado totalmente»[2].

En Nanterre, en Económicas, André Nicolaï confirma que el giro de 1975 fue decisivo. En este momento toda la reflexión estructural-marxista, esencialmente althusseriana, es arrastrada por el repliegue hacia la microeconomía, el retorno de los neoclásicos y el marginalismo: «Nanterre estuvo muy revuelta hasta 1975, y a partir de entonces hubo un hasta aquí hemos llegado afectivo frente a las perturbaciones estudiantiles, y un basta ya intelectual frente al dogmatismo althusseriano. [...] En 1975 se ha acabado»[3].

El balance que traza Emmanuel Terray del estructural-marxismo althusseriano en antropología es «globalmente mediocre»[4]. En primer lugar, el horizonte científico ya no tiene el prestigio que tenía en los años sesenta, y los resultados obtenidos han sido modestos. Es verdad que los estructuralistas marxistas permitieron, como Godelier, transformar algunos conceptos de la antropología económica, superando el viejo antagonismo entre formalistas y sustantivistas, pero la antropología sólo se vio parcialmente afectada, y conceptos centrales como el de modo de producción, que hubieran debido permitir avanzar modelos de análisis de las sociedades primitivas, resultaron decepcionantes, sirviendo solamente como medios de clasificación para tipologizar la diversidad social observada: «Hemos permanecido deudores de la explicación funcionalista, especialmente respecto de las relaciones entre infra y superestructuras»[5]. En segundo lugar, los antropólogos althusserianos esperaban fundamentar el vínculo entre teoría y práctica política. Ahora bien, esta fusión entre el compromiso político y la práctica profesional de campo pronto se percibe como un engaño. Con el reflujo de la marea althusseriana, lo que desaparece alrededor de 1975 es la esperanza de una ciencia del hombre unitaria.

Esta ambición globalizadora moribunda se corresponde también con un momento de cierre universitario, de repliegue de las disciplinas sobre sí mismas, sobre sus tradiciones específicas. La innovación teórica, la transdisciplinariedad, se encontraba cómoda en el marco universitario del post-68, en el momento en que se reclutaban jóvenes docen-

---

[2] Pierre Ansart, entrevista con el autor.

[3] André Nicolaï, entrevista con el autor.

[4] E. Terray, *Séminaire de Michel Izard*, Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, 12 de enero de 1989.

[5] *Ibid.*

tes con perfiles innovadores, rompedores; pero a mediados de los años setenta, la universidad no renueva ya sus cuadros tras su cura de rejuvenecimiento de 1968. Se entra en un periodo de austeridad, de restricción de los nombramientos, de racionalización de la gestión de los presupuestos. Este cierre va a acompañar y acelerar el fenómeno de repliegue timorato en el plano teórico.

Los que deseen obtener una plaza en el seno de la universidad deberán adoptar entonces un perfil curricular bien acomodado en los cánones disciplinares, y elegir temas de tesis lo más consensuados posible: «He visto a jóvenes investigadores lanzarse tras la pista de temas inodoros, incoloros e insípidos para no hacer olas, para evitar cualquier implicación ideológica o histórica»[6]. Si la capacidad de innovar pudo ser una baza para hacerse un hueco en la universidad en los años sesenta, a partir de 1975 es la capacidad para aceptar las normas la que se convierte en el criterio de reclutamiento. Los que habían torcido el gesto en el momento de la marea estructuralista pueden por fin levantar la cabeza considerando que el paréntesis ya se ha cerrado y que ya pueden volver sin vergüenza a los valores canonizados de su disciplina que habían sido momentáneamente olvidados.

Victoria del eclecticismo

Por otra parte, el eclecticismo sustituye a la voluntad globalizadora, en una sociedad cada vez más dominada por los medios de comunicación en la que los acontecimientos deben dejar paso a las «noticias». Todo un lenguaje que se dirige al mayor número posible de personas y por lo tanto se reduce por principio a estereotipos reconocidos por todos, inunda los poderosos medios de comunicación y acentúa la división de la sociedad en individuos cada vez más aislados entre sí, «sin adhesiones», como dijo el psicoanalista Gérard Mendel. Esta evolución hace ilusoria toda tentativa de globalización de un universo y unos aparatos de comunicación que escapan al control de los intelectuales: «Un discurso freudiano no sería admitido en los medios, pero lo que cuela es lo que puede programar una inteligencia freudiana»[7].

El giro de la coyuntura intelectual es especialmente bien captado por Pierre Nora, que, sin embargo, tuvo en Gallimard un papel fundamental en el auge estructuralista. Pero ahora es consciente de que se ha pasado página. Levantando acta del fracaso de las pretensiones globalizadoras, lanza una nueva revista que hace el papel de auténtico aconte-

---

6 Philippe Hamon, entrevista con el autor.

7 Marcelin Pleynet, entrevista con el autor.

cimiento en la vida intelectual francesa en 1980, *Le Débat*. La revista ya no pretende ser el soporte de un sistema de pensamiento, de un método con vocación unitaria, sino simplemente un lugar de diálogo, una encrucijada de ideas: «*Le Débat* no tiene sistema que imponer, mensaje que emitir, ni explicaciones definitivas que dar»[8]. *Le Débat* se coloca en una perspectiva de apertura, y por lo tanto marca las distancias con la coyuntura estructuralista para sustituirla por el eclecticismo, la yuxtaposición más amplia de puntos de vista, sin dar predominio a este o aquel método de análisis.

Pierre Nora, al hacerse la pregunta: «¿Qué pueden hacer los intelectuales?», constata que el desplazamiento del centro de gravedad de la literatura a las ciencias humanas está quizás en trance de invertirse. Es cierto que las ciencias sociales han permitido comprender que se habla un lenguaje distinto de que se cree, saber que se ignoran los motivos por los que se actúa, y que el punto final, los resultados, escapan al proyecto inicial. Si bien en este plano el balance es positivo, la coyuntura impone una nueva relación con el saber, «puesto que la irresponsabilidad crítica de los intelectuales funciona de lleno fuera del alcance de la función crítica»[9].

Esta nueva orientación que rompe radicalmente con el paradigma estructuralista en su vocación de ser una matriz de análisis crítica, se repite en el enfriamiento de las relaciones privilegiadas que mantenían hasta entonces Pierre Nora y Michel Foucault. El estructuralismo había generado sobre todo personalidades percibidas como gurúes, como maestros pensadores, pero no una auténtica escuela de pensamiento: «Nora veía claramente que Foucault, fuera de sus propios libros, no tenía escuela [...]. En Gallimard, Foucault consideraba que se burlaban de él, y esto no tenía que ver con Pierre Nora en concreto, sino con el hecho de que no se le pidiese nada cuando tenía muchos proyectos y le hubiera gustado ocuparse activamente en la edición y la administración»[10]. La elección de Michel Gauchet por parte de Pierre Nora para dirigir la redacción de la revista sólo podía acentuar las distancias con Michel Foucault, en vista de las posiciones muy críticas de Marcel Gauchet respecto a la obra foucaultiana.

La creación de *Le Débat* revela la reconciliación de los intelectuales con los valores de la sociedad occidental, una reevaluación de la democracia, de la Ilustración, y una reconversión progresiva hacia el aronismo. La revista constata el agotamiento de los modelos de desbordamiento, ya sea en la relación con un porvenir ya prescrito, de luto por el

---

[8] *Le Débat* 1, editorial, (mayo 1980), director: Pierre Nora.
[9] P. NORA, «Que peuvent les intellectuels?», *Le Débat* 1 (mayo 1980), p. 17.
[10] François Ewald, entrevista con el autor.

futuro progresista o revolucionario, o en el terreno científico del rigor liberado del parasitismo ideológico. Es el tiempo de un pensamiento débil, móvil, lábil, que pone de manifiesto las ilusiones perdidas del cientificismo de los años sesenta. Es sintomático que el subtítulo de *Le Débat* sea: «Histoire, politique, société», puesto que en 1980 las disciplinas que habían tenido un papel piloto en el momento de gloria estructuralista, la antropología, la lingüística, el psicoanálisis, están en una situación de crisis, de reflujo, de estallido y de malestar teórico.

Del Otro a lo propio: del inconsciente a lo consciente

La antropología, que se preguntaba por la figura del Otro, ya no responde a las demandas de una sociedad occidental que se interroga desde ahora sobre la figura del Nosotros, sobre su pasado y sus valores. Por otra parte, como importadora de sus propios modelos de demostración tomados de otras disciplinas (la biología en el siglo XIX cuando concebía la sociedad como un organismo, la lingüística estructural en el siglo XX), la antropología se encuentra escasa de modelos en el momento del reflujo del estructuralismo. Y deja ver horizontes dejados en barbecho durante el periodo estructural, como lo político, que pone de manifiesto la no realización de la ambición globalizadora de partida: para Marc Abélès, «es la revancha de lo cotidiano»[11].

Se plantean nuevas preguntas a los antropólogos acerca de la dominación de los primogénitos sobre los benjamines, las relaciones entre los sexos, la esclavitud, los mecanismos del poder político en su doble realidad institucional y simbólica. Conscientes de estos nuevos retos, los antropólogos experimentan entonces una grave crisis conceptual, antes de orientarse hacia nuevos modelos como la topología o la teoría de catástrofes. En la espera, la etnología tiene tendencia a reconvertirse en etnografía, simple descripción de campo sin una matriz categorial coherente: «La antropología vive de las importaciones sucesivas de modelos. Éstos guían las investigaciones, en el sentido bachelardiano del término, son fecundos durante cierto tiempo y luego hay que reemplazarlos. Estamos en una crisis de este tipo»[12].

En cada etapa, los modelos utilizados permiten, sin embargo, avanzar hacia nuevos descubrimientos. Los intentos por fundar la antropología como ciencia no son por lo tanto vanos y al retirarse dejan logros incuestionables, sin conseguir de todos modos transformar de forma

[11] M. Abélès, «L'anthopologie dans le désert», *Politique-Hebdo* 286, 24 de octubre de 1977.

[12] Emmanuel Terray, entrevista con el autor.

irreversible la antropología en ciencia dura, quizá porque «más allá de la combinatoria y los formalismos, el Hombre no estaba allí»[13]. Por otra parte, la antropología estructural verá cómo se le reprocha su relativismo cultural, que se convierte en un obstáculo para la reconciliación de los intelectuales con los valores propios de su sociedad.

El «psicoanalismo» que denuncia alguien cercano a Michel Foucault, Robert Castel, en 1973[14], refluye a mediados de los años setenta. Los discípulos de Lacan abandonan cada vez más a su Maestro y sus figuras topológicas, antes incluso de que éste anuncie la disolución de su Escuela.

El reflujo conjunto de la antropología y del psicoanálisis revela el deseo de discutir de nuevo los modelos conscientes y de ya no valorar exclusivamente como lugar de verdad únicamente el nivel del inconsciente, ya sea a escala individual o a la de las prácticas sociales colectivas.

La lingüística ya no desempeña, por su parte, el papel de motor de las ciencias sociales que tuvo durante la *belle époque* del estructuralismo; inicia un repliegue sobre las posiciones institucionales adquiridas. La revista *Langages*, cuya velocidad de crucero se situaba en 3.000-5.000 ejemplares, ve cómo sus cifras de venta bajan sensiblemente en los años ochenta a 1.800-2.000, y Jean Dubois quiso incluso cerrarla en 1986. Este reflujo en el nivel editorial y en el terreno de la influencia intelectual sobre el conjunto del campo de las ciencias sociales va acompañado de un desplazamiento de la eficacia del modelo lingüístico hacia las estructuras industriales, hacia las «industrias de la lengua».

La lingüística, sin embargo, no ha perdido su poder, que simplemente se desplaza, integrándose en el interior de la sociedad industrial, respondiendo a su demanda de lógicos, de palabra sintética: «La lingüística tiene un poder infinitamente superior al que tenía, pero ya no es un poder en la edición, se sitúa en el terreno industrial»[15]. Esta lingüística de ingenieros en grandes laboratorios de investigaciones científicas, como el dirigido por Maurice Gross donde trabaja Jean Dubois, implica una relación distinta entre la subjetividad, la originalidad y la realización de programas, relación comparativamente inversa a la situación anterior. «Ahora, no puedo trabajar, y nadie puede, ni siquiera el director del laboratorio, sin admitir el método de análisis del conjunto del laboratorio. Es un auténtico laboratorio de ciencia, y debemos obedecer una metodología que ya no permite ser uno mismo»[16]. Una determinada lingüística habría encontrado, por lo tanto, los caminos de la operati-

[13] M. Abélès, «L'anthropologie dans le désert», art. cit.
[14] R. Castel, *Le Psychanalysme*, Maspero, 1973.
[15] Jean Dubois, entrevista con el autor.
[16] *Ibid.*

vidad científica, pero habría renunciado a su papel de modelo en el centro de las ciencias humanas. Este repliegue acompaña al reflujo general del paradigma estructuralista. Desemboca así en una nueva paradoja que ve una lingüística menos preocupada por la ideología y más por la metodología operativa en un momento en que el cientificismo parece en vías de extinción, tras haber alimentado las ambiciones más desmesuradas.

27

LAS ILUSIONES PERDIDAS / III. EL RETORNO DE LA ÉTICA

El estructuralismo fue un intento de emancipación respecto de la filosofía, cuyo cercano fin no se dejaba de proclamar, en nombre de la Ciencia, de la Teoría. Ahora bien, con el reflujo del estructuralismo, la filosofía, a la que se creía destronada, vuelve a su lugar central anterior. El número de la revista *Critique* de 1978 se titula: «La philosophie malgré tout», y anuncia el fin del fin de la filosofía[1]. La práctica de evitar algunas cuestiones estrictamente filosóficas, al elegir el campo de las ciencias sociales, había hecho creer que el estructuralismo permitía considerar definitivamente obsoletas las preguntas sobre ética y metafísica. Pero con el giro que se está produciendo a mediados de los años setenta, son justamente estas cuestiones las que van a dominar la vida intelectual francesa. Esta búsqueda ética es, entre otros, la de un filósofo que permanece fiel a su materialismo y a su adhesión inicial a Althusser: André Comte-Sponville se orienta hacia la búsqueda de una sabiduría, de un arte de vivir que califica de materialismo ético. Reconciliando el pensamiento sin sujeto de un Althusser y un Lévi-Strauss con el *anatta* de los budistas, Comte-Sponville parece abrir los caminos de una ética del yo sin ego, liberada de toda ambición desmesurada de liberar a la humanidad de sus cadenas.

La ética de la responsabilidad

Ya sea la toma de conciencia de los límites del cientificismo en materia de ciencias humanas o el retorno de la cuestión de los derechos

---

[1] *Critique*, número especial, febrero de 1978, con J. Bouveresse, F. Châtelet, E. Martineau, V. Descombes, J. Rancière.

humanos, la ética vuelve a ser un problema fundamental, y cambia de naturaleza: «A través de la muerte del estructuralismo, lo que sucede es el nacimiento de un nuevo tipo de intelectual cuya ética, para retomar las categorías aronianas, ya no es la de la convicción, sino la ética de la responsabilidad»[2]. Desde entonces se reafirma el imperativo del «análisis concreto de la situación concreta», con el riesgo del empirismo, pero que permite al menos comparar los fines con los medios utilizados para alcanzarlos, y evaluar la variabilidad de las situaciones en el tiempo y en el espacio con más discernimiento. Lo que quieren evitar los intelectuales es dejarse engañar como sucedió en la URSS, que encarna para muchos la vanguardia histórica de la humanidad, con vanguardias de sustitución posteriores: China, Cuba...

El último coletazo público de la ética de la convicción podría ser datado en 1978 cuando Michel Foucault, enviado por *Le Nouvel Observateur* a Irán, describe la revolución iraní en marcha. Impresionado por la protesta contra los valores occidentales modernos, ve en esta revolución un movimiento que permite vincularse con una espiritualidad política positiva: «La situación en Irán parece estar suspendida en una gran lucha entre dos personajes con blasones tradicionales: el rey y el santo, el soberano en armas y el exilio desheredado; el déspota que tiene enfrente al hombre que extiende las manos desnudas, aclamado por un pueblo»[3]. Hoy sabemos hasta qué punto este gobierno islámico que Foucault presentaba como liberador, auténtico umbral de novedad, encarnación de la resistencia a la opresión, se transformó en una dictadura incluso más brutal que el régimen derrocado. Esta clase de errores, excepcionales e incongruentes después de 1975, pero ampliamente compartidos en el periodo precedente, pueden ser vistos como el resultado de una posición hipercrítica respecto de la democracia y sus instituciones.

Si bien la función de los intelectuales es el ejercicio de esta crítica, implica, para evitar algunos delirios políticos, considerar que la democracia no hay que darla por sobreentendida hasta el punto de olvidar sus logros para mejor exaltar otro sistema cualquiera: «El problema no es que se haya producido esta clase de discurso crítico contra la democracia, sino que no se hayan tomado la molestia de combinarla con una declaración de solidaridad»[4].

La filosofía del recelo había querido erosionar las bases de la democracia denunciando su reverso, lo que no dice; pero pronto se vio convertida en su contrario y dejó sitio a una fase de ecumenismo blando, de

---

[2] Alain Renaut, entrevista con el autor.

[3] M. Foucault, «À quoi rêvent les Iraniens», *Le Nouvel Observateur*, 16 de octubre de 1978.

[4] Jacques Bouveresse, entrevista con el autor.

ingenuidad beatífica, desprovista de capacidad crítica. El giro de los años setenta hace sitio a una actitud inversa igualmente insatisfactoria, puesto que en un caso como en el otro no salió ganando la lucidez.

El retorno de lo religioso

Con el surgimiento de la constelación que se ha calificado de nueva filosofía, reunida y santificada por Maurice Clavel, se asiste a una relegitimación de lo religioso que se había creído históricamente superado, especialmente en los movimientos maoístas en los que algunos sustituyen a Dios por el «gran timonel». Es el caso en 1975 de Philippe Némo[5], que retoma los cuatro discursos tal y como los había definido Lacan en su seminario de 1970, pero desplazando el sentido, para valorar la posición del discurso del Maestro. Si bien sus propósitos se sitúan siempre en la filiación lacaniana, es sobre todo para salir de ella por arriba, hacia la trascendencia: «El hombre como alma es contemporáneo de la trascendencia que lo atraviesa: es hijo de Dios»[6]. El propio título de la obra, *L'Homme structural*, revela la voluntad de reconciliación de su autor entre un pensamiento de la estructura y un pensamiento de la trascendencia que ya no debería ser buscada en otro lugar, sino en el propio interior del hombre estructural.

En la posguerra, Vladimir Jankélévitch había planteado la obligación moral como absoluto en el plano de la voluntad racional, con el deseo de fundarla en su inmanencia y en su universalidad[7]. Este filósofo inclasificable, ignorado en el auge de la marea estructuralista y que ha consagrado su vida a la búsqueda moral y la reflèxión metafísica, ve este esfuerzo coronado por el éxito, y sus preguntas retomadas por el conjunto del mundo intelectual en el momento en que desaparece, 1985.

Otro filósofo ocupa entonces el primer plano de la escena filosófica gracias a una filosofía basada en una preocupación fundamental por la ética: Emmanuel Lévinas. Introductor de Husserl en Francia en los años treinta, permanecerá apartado de la efervescencia estructuralista para volver al centro de las preocupaciones con el retorno de la cuestión del Sujeto y de la relación intersubjetiva. Emmanuel Lévinas se pregunta, como los estructuralistas, acerca de los fundamentos de la obediencia a la Ley, pero los sitúa en el nivel de la ética: «Todo comienza con el derecho del otro y con mi infinita obligación respecto a él»[8]. Lévinas se

---

[5] Ph. Némo, *L'Homme structural*, Grasset, 1975.

[6] *Ibid.*, p. 234.

[7] V. Jankélévitch, *L'Austérité et la Vie morale*, Flammarion, 1956; *Le paradoxe de la vie morale*, Le Seuil, 1981 [ed. cast.: *La paradoja de la moral*, Barcelona, Tusquets, 1983].

[8] E. Lévinas, *Du sacré au saint*, Minuit, 1977, p. 20 [ed. cast.: *De lo sagrado a lo santo*, Barcelona, Riopiedras, 1997].

apoya en la fenomenología para situar la alteridad radical que separa al Yo del Otro, y fundamenta en su relación la copresencia de la ética: «Mi forma de comprender el sentido de lo humano no empieza por pensar en la preocupación de los hombres por los lugares donde se ocupan de ser-por ser. Pienso ante todo en el por-el otro»[9].

Es el descubrimiento de lo relativo a los campos de concentración lo que estimula el pensamiento de Jankélévitch y de Lévinas. Ambos buscaron trazar el camino hacia una moral provisoria, hacia un pensamiento de la relación con el Otro. Lévinas habría augurado la reflexión contemporánea sobre la dialógica, apoyada en el concepto de interacción que vuelve, en el momento de la crisis de las ideologías y de la consideración de los desastres históricos que ha ocasionado la instauración de sistemas basados en la globalidad: «Pensar una moral provisional, que fue en Descartes una tarea menor en el proyecto de control de la naturaleza, se convierte entonces en una apuesta fundamental entre los contemporáneos, que transforman la moral provisional auxiliar en un proyecto completo»[10].

El otro síntoma de la nueva importancia concedida a la dimensión ética es el reconocimiento, tardío pero espectacular, de la importante obra del filósofo Paul Ricœur. Recordemos que había sido uno de los mayores opositores a las tesis de Lévi-Strauss en el marco de los debates de la revista *Esprit* desde 1963: a la teoría general de las relaciones de Lévi-Strauss, oponía una teoría general de la interpretación. Además fue derrotado por Michel Foucault en su candidatura al Collège de France en 1969. Encarnación de una hermenéutica con la que el estructuralismo triunfante quería asegurar una ruptura radical, era en este momento un adversario tanto más molesto cuanto que asimilaba e integraba en el interior de su perspectiva filosófica todos los logros de las ciencias humanas, gracias a una posición de diálogo y de apertura. En 1965, publicó ya un ensayo sobre Freud *De l'interprétation*[11]: intentaba una recuperación reflexiva de la obra de Freud integrando la perspectiva psicoanalítica en el interior de una arqueología del sujeto. En 1969, reunió sus artículos en *Le Conflict des interprétations*[12], cuyo objeto esencial era una reflexión hermenéutica sobre el lenguaje. Sin discutir los fundamentos epistemológicos de la aproximación semiológica, negaba al modelo lingüístico toda forma de absolutización, y consideraba ya su superación mostrando que más allá de la taxonomía el lenguaje es una declaración. Va a proseguir el trabajo sobre la lengua así como este enfrentamiento

---

[9] E. LÉVINAS, «À quoi pensent les philosophes?», *Autrement* 102 (noviembre 1988), p. 58.

[10] Georges-Élia Sarfaty, entrevista con el autor.

[11] P. Ricœur, *De l'interprétation*, cit.

[12] P. RICŒUR, *Le Conflict des interprétations*, Le Seuil, 1969.

con las tesis estructuralistas, especialmente cuando critique el axioma de la inmanencia del lenguaje en *La metáfora viva*[13].

Mientras refluye la marea estructuralista, hoy se mide mejor que ayer el carácter fundamental de las orientaciones de la filosofía de Paul Ricœur, que supo preservar, a contracorriente, las dimensiones rechazadas del Sujeto, de la acción, del referente, de la ética..., impregnándose de lo que había de positivo en la efervescencia semiológica en curso. Rechazando el cierre del lenguaje sobre sí mismo, siempre consideró la dimensión del actuar humano, y presentó su trabajo desde el punto de vista de una relación de complementariedad con la semiología[14]. Está por lo tanto mejor situado que nadie para resistir la ola que arrastra hacia la nada a toda la reflexión de los años sesenta, y para permitir la realización del giro en curso, participando de forma central en el retorno actual de la ética. Es lo que realiza al explorar las múltiples dimensiones del Sujeto. Elabora a este respecto una tercera vía entre el idealismo del cogito cartesiano y las prácticas deconstructivas, que pasa por una reinterpretación de la dialéctica del Sí mismo y del Otro[15]. Tras haber sido consagrado en el extranjero (en los Estados Unidos, donde enseña en Chicago, en Alemania, en Italia, en Japón...), Paul Ricœur se ve por fin reconocido y celebrado en Francia. En julio-agosto de 1991 aparece un número especial de *Esprit* sobre su obra, se le dedica un coloquio en Cerisy[16], Le Seuil publica sucesivamente con el título *Lectures* tres volúmenes que retoman sus escritos dispersos: prefacios, comentarios, artículos..., y su trilogía sobre la temporalidad aparecida en 1991 en bolsillo[17]. Todas estas intervenciones hacen de Paul Ricœur el gran filósofo contemporáneo en el corazón de la ciudad.

El retorno a la filosofía

Otro síntoma –más tardío– de este retorno de la filosofía y de la ética, es el itinerario de Julien Freund –uno de los introductores en Francia de Max Weber–, que había abandonado el campo filosófico propiamente dicho para responder mejor a las cuestiones planteadas por las ciencias

---

13 P. Ricœur, *La Métaphore vive*, Le Seuil, 1975 [ed. cast.: *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980].

14 *Id.*, *Du texte à l'action*, cit.

15 *Id.*, *Soi-Même comme un Autre*, Le Seuil, 1990 [ed. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI de España, 1996].

16 *Id.*, *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, 1991.

17 *Id.*, *Temps et récit. I. Temps et récit* (1983), *II. La configuration dans le récit de fiction* (1984), *III. Le Temps raconté* (1985), Le Seuil [ed. cast.: *Tiempo y narración, I y II*, Madrid, Cristiandad, 1987].

sociales[18]. Ahora bien, Julien Freund abandona sus investigaciones sociales para volver a una *Philosophie philosophique*[19], y llama a una recuperación de la filosofía como discurso específico que cree que está en la agonía desde la crítica nietzscheana: «Se podría dar a esta obra el título "Contra Nietzsche"»[20]. Reacciona también para salvar la moral, que naufraga en el momento en que parece triunfar el artificio del postmodernismo. Julien Freund no reniega del giro que efectuó y que lo llevó al territorio de las ciencias sociales: «Este largo periplo a través de las ciencias humanas fue beneficioso desde numerosos puntos de vista»[21]. Pero simplemente constata que éstas no pueden sustituir a la filosofía, y preconiza volver a la división rechazada por el postmodernismo entre las nociones de verdadero y falso, bien y mal, juzgando que la pregunta metafísica es fundamental: «La reflexión sobre la esencia no es un juego gratuito [...] puesto que consiste en un esfuerzo a la vez de identificación y de diferenciación de nociones, sin el que se caería en la confusión»[22].

El retorno a la filosofía toma también el camino de la apertura al extranjero, con la filosofía analítica cuyo acceso había sido cerrado en Francia por la efervescencia estructuralista, que no permitía incluir el Sujeto en el campo de las reflexiones. Esta apertura es evidentemente facilitada por el reflujo del estructuralismo, pero también por el descubrimiento de la obra de Wittgenstein, especialmente gracias a los trabajos de Jacques Bouveresse[23]. A mediados de los años ochenta, éste denuncia la tendencia de los filósofos a complacerse en la negación de su identidad[24]. Opone la práctica de la filosofía en el mundo anglosajón como disciplina argumentativa, y su estatuto literario en Francia, que con demasiada frecuencia lleva a una indiferencia tanto hacia su contenido como hacia la argumentación utilizada. Jacques Bouveresse opone a la filosofía deconstructora o ultra-estructuralista la exigencia de claridad mediante la cual Wittgenstein define la especificidad de la filosofía y la diferencia del espíritu de ciencia y de su contemporaneidad: «Hoy, los nuevos dionisíacos repiten que debemos poner fin definitivamente al reino de la lógica, de la razón y de la ciencia»[25]. Apoyándose en las

---

[18] J. Freund, *Les Théories des sciences humaines* , PUF, 1973 [ed. cast.: *Las teorías de las ciencias humanas* , Barcelona, Ed. 62/Península, 1993]; *Qu'est-ce que la politique?*, Le Seuil, 1978; *La Sociologie de Max Weber*, PUF, 1983 [ed. cast.: *Sociología de Max Weber*, Barcelona, Ed. 62/Península, 1986]; *Sociologie du conflict*, PUF, 1983.

[19] *Id.*, *Philosophie philosophique*, La Découverte, 1990.

[20] *Ibid.*, p. 12.

[21] *Ibid.*, p. 53.

[22] *Ibid.*, p. 108.

[23] J. Bouveresse, *Wittgenstein: la rime et la raison*, cit; *Le Mythe de l'infériorité*, cit.

[24] *Id.*, *Le Philosophe chez les autophages*, cit.

[25] *Ibid.*, pp. 71-72.

posiciones de Frege y de Wittgenstein, Bouveresse cree también que no es posible excusarse de un juicio moral, y negar la responsabilidad humana.

La negación de esta dimensión tiene que ver con lo que Popper llama «monismo ingenuo»: «La clase de revelación sobre sí mismo que el individuo debe a los descubrimientos más notables de las ciencias del hombre no resuelve ningún problema ético o político»[26]. Así, el psicoanálisis, que ha ido muy lejos en este sentido, no cura al hombre de la creencia religiosa más que el marxismo. Ahora bien, el periodo estructural se ha caracterizado por el predominio concedido a los diversos determinismos psicológicos, sociológicos y culturales. Tuvo tendencia a reemplazar al hombre racional por el hombre psicológico, criatura más rica, pero también más peligrosa e inconstante según Bouveresse, para quien Wittgenstein representa la última figura de los grandes filósofos cuyo «"realismo" ascético, distante e implícitamente irónico, evoca la actitud de algunos sabios de la Antigüedad, [...], la que consiste en no aceptar más que un mínimo de dependencia y en intentar conseguir el máximo de libertad respecto a las necesidades y a las satisfacciones impuestas»[27].

---

[26] *Ibid.*, p. 96.
[27] *Ibid.*, p. 166.

28

DE LA REPRODUCCIÓN A LA REGULACIÓN

LOS HIJOS DE KEYNES, DE ALTHUSSER Y DE LA CRISIS

Por parte de los economistas, el cambio decisivo data de 1973. Hasta entonces, los «Treinta Gloriosos», como los llama Jean Fourastier (los «treinta vergonzosos» según Jean Chesneaux), han permitido a Occidente conocer un crecimiento espectacular desde la posguerra. Repentinamente, la crisis invierte la situación, rompe las previsiones optimistas de los prospectivistas y desbarata los esquemas clásicos de explicación, así como los intentos de salida de la crisis cuya eficacia se revela dudosa.

La crisis socava los esquemas althusserianos basados en la reproducción: estaba claro que ésta experimentaba disfunciones demasiado importantes para ser captada sin introducir en ella movimiento y contradicciones. De la misma manera, la crisis golpea a los economistas neoclásicos; se ven obligados a replantearse su concepción del mercado perfecto que parecía funcionar sin demasiados tropiezos y constituía su paradigma central de análisis desde los años cincuenta. La presuposición de un equilibrio general se deconstruye, alcanzada por la crisis, y obliga a abrirse a elementos exógenos. La corriente estructuralista en economía va a modificar sus orientaciones y a pasar progresivamente de la reproducción a la regulación.

Esta corriente procede entre otras cosas del keynesianismo: «Los keynesianos del Sur se llaman estructuralistas. La CEPAL habla del análisis estructuralista de la inflación, del análisis estructuralista del desarrollo»[1]. La difusión del keynesianismo en Francia fue facilitada por la influencia de las tesis durkheimianas entre los economistas. Pasa por lo

[1] Alain Lipietz, entrevista con el autor.

tanto por la idea de la necesidad de construir su objeto de análisis, de construir modelos puros para analizar la realidad económica a partir de estructuras que producen el comportamiento de esta o aquella categorías de agentes, y permiten por lo tanto su formalización.

Pero la matriz estructuralista fue importada a las ciencias económicas sobre todo por el althusserismo. La escuela llamada de la regulación (donde se encuentran especialmente Michel Aglietta, Hugues Bertrand, Robert Boyer, Benjamin Coriat, Alain Lipietz, Jacques Mistral, Carlos Ominami...) surge por lo tanto a la vez de esta corriente de pensamiento estructural-marxista, y de un distanciamiento crítico respecto de las tesis althusserianas: «Nosotros, los regulacionistas, somos de alguna manera hijos rebeldes de Althusser»[2]. Alain Lipietz descubre a Marx gracias a Althusser y consagra su DES a este último en 1972[3]. Enfrentado a la crisis a mediados de la década de los años setenta, debe rectificar algunas orientaciones iniciales para comprender la evolución de la situación económica. Él y los que van a organizarse en lo que se denominará la escuela de la regulación, van a insistir en el carácter contradictorio de las relaciones sociales de producción que obstaculiza los mecanismos simples de reproducción, y además a tomar conciencia de un horizonte muerto del althusserismo basado en un proceso sin Sujeto.

Los regulacionistas van a encontrarse ante la necesidad imperiosa de reintroducir el Sujeto, sus representaciones, sus estrategias, en el interior de los propios mecanismos de la reproducción, a través de los marcos instituidos. Alain Lipietz reconocía, sin embargo, al althusserismo el mérito histórico de haber dado un golpe decisivo al marxismo estereotipado, de haber permitido invertir el «mito de la contradicción única, de la espera mesiánica de una revolución, por la implacable virtud de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, interiorizada en la contradicción proletariado/burguesía»[4]. El determinismo economicista es así arrollado por Althusser, y el concepto de modo de producción como estructura articulada de tres instancias es un instrumento que permite complicar la matriz de análisis. A este respecto, permite salir ventajosamente de la vulgata en uso. Pero el althusserismo ya no responde a lo que esperan los regulacionistas cuando expone conceptos que describen una realidad esencialmente estática, y cuando en nombre de la lucha contra el historicismo, contra el evolucionismo, ya no permite explicar las modalidades de paso, los cambios.

---

[2] A. LIPIETZ, «De l'althussérisme à la théorie de la régulation», CEPREMAP, intervención en el Forum: The Atlhusserian Legacy, Stony brook, SUNY, 23-24 de septiembre de 1988.

[3] *Id.*, *Sur les pratiques et les concepts prospectifs du matérialisme historique*, DES, París-I.

[4] *Id.*, «De l'althussérisme à la théorie de la régulation», cit., p. 12.

El modo de producción se definía esencialmente entre los althusserianos por su tópico, por la reproducción de lugares que efectúa en el interior de la estructura, no en el tiempo, sino en el nivel de un plano y de una lógica de desplazamiento sobre éste. La teoría de la regulación va a definirse esencialmente a partir de una crítica de estas limitaciones: «Rechazo de la contradicción y del Sujeto: estas dos censuras son para el althusserismo clásico el precio de la emergencia del concepto de Reproducción»[5].

El regulacionismo se presenta entonces como la superación necesaria del althusserismo para pensar la crisis, para mostrar que la reproducción no cae por su propio peso, y que si bien puede perdurar durante un largo periodo, como los «Treinta Gloriosos», no deja de acumular cierto número de contradicciones que acaban por combinarse y desembocar en una crisis. Pero Lipietz recuerda su deuda con Althusser, tratado con demasiada frecuencia, como Hegel, de «perro muerto»: «Desgraciadamente, los que hoy "olvidan" a Althusser "olvidan" de hecho a Marx, la existencia de estructuras de explotación, el peso de las relaciones sociales»[6].

A comienzos de los años setenta, Michel Aglietta viaja a los Estados Unidos con el fin de trabajar sobre lo que está en la base de la eficacia del crecimiento en curso. Se pregunta especialmente cuál puede ser el modo de acción del Estado para yugular los factores de crisis: «Para ello hice un viaje de campo. Fui a los Estados Unidos para hacer este trabajo»[7].

Michel Aglietta busca entonces observar, a partir de la realidad económica americana, las formas de coordinación intermedias que permiten comprender que no es posible contentarse con yuxtaponer la lógica del Estado y la del mercado para que aparezca una estructura de conjunto. Se lanza entonces a lo que va a constituir la gran originalidad de la escuela regulacionista, la búsqueda de las formas de relaciones intermedias, institucionales. Éstas recubren una realidad que era considerada desde un punto de vista estrictamente instrumental por el keynesianismo, y era rechazada por los defensores del equilibrio general, como representativa de elementos exógenos no pertinentes.

Michel Aglietta hace entrar este nivel de las instituciones que escapaba a la axiomática inicial en el interior de la coherencia de la estructura económica y social: «Era la primera exigencia. La segunda consistía en decir que hay una eficacia de los grupos sociales y no solamente de los individuos»[8]. Integra en el horizonte del pensamiento económico las racionalidades que resultan del comportamiento de los agentes, conce-

[5] *Ibid.*, p. 33.
[6] *Ibid.*, p. 49.
[7] Michel Aglietta, entrevista con el autor.
[8] *Ibid.*

bidos como acciones de grupos y no como acciones de individuos atomizados. Estas lógicas dejan ver niveles de coordinación, pero también contradicciones y conflictos de intereses que introducen una agitación constante en el interior de la estructura. Michel Aglietta ve evidentemente que su objeto de estudio se transforma con la crisis de 1973. Cuando aparece su estudio, tiene en cuenta la doble realidad del crecimiento y de la crisis[9]. Concibe entonces esta aproximación regulacionista en una situación de proximidad teórica con el althusserismo, y una vez terminado el libro, «[se lo] enseñé a Althusser y a Balibar. Fue algo que recibieron bien. Se reconocían en esta trayectoria»[10]. Como Alain Lipietz, Michel Aglietta estaba impregnado del modelo epistemológico que ofrecía el althusserismo. Retenía de él especialmente la idea de plantear los problemas en términos de sobredeterminación, el hecho de considerar las estructuras como totalidades articuladas. Antes de su partida hacia los Estados Unidos, había realizado con Philippe Herzog un trabajo de investigación sobre los problemas de crecimiento a partir de la matriz de preguntas althusserianas, adaptando a la economía la idea de formas intermedias y de ajustes. Más globalmente, la coyuntura estructuralista de fines de los años sesenta influyó en las orientaciones de los trabajos de Michel Aglietta puesto que su objetivo era también comprender cómo podía funcionar la diversidad en un mismo marco estructural, cómo los procesos de regulación podían ser diferentes, complejos, y sin embargo inscribirse en el interior de un mismo sistema capitalista, lo que permitía plantear el problema de las diferentes vías nacionales: «Las referencias investigadas eran las que intentaban comprender qué era común a todas estas sociedades. La idea de formación social era por lo tanto esencial, así como lo que era transversal a todas»[11].

En esta dialectización de lo singular y lo universal, Michel Aglietta está muy atento a la obra de Georges Dumézil, «puesto que destacaba el papel esencial de las representaciones»[12], y permitía así percibir más allá de los sistemas con doctrinas diferentes una misma fuerza de legitimidad, dependiente de lo ideológico y que representa el fondo común de estas sociedades. También Foucault va a influir en Aglietta, «puesto que plantea preguntas sobre las instituciones y da respuestas»[13]. Lo que lo seduce especialmente es la atención que presta Foucault a los micropoderes, su desplazamiento del centro hacia las periferias, su pluralización

---

[9] M. Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme. L'expérience des États-Unis*, Calmann-Lévy, 1976 [ed. cast.: *Regulación y crisis del capitalismo: la experiencia de los EEUU*, Madrid, Siglo XXI de España, 1979].

[10] Michel Aglietta, entrevista con el autor.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

de un poder multiforme que se corresponde con la voluntad de alcanzar los cuerpos institucionales intermedios de los regulacionistas. Foucault permitía además marcar las distancias con «la concepción fundamentalista del marxismo»[14], y comprender esa forma de crecimiento sin tropiezos que se basa en un sistema de conciliación, de acuerdo con los intereses que hasta entonces parecían irreductibles entre capitalistas y asalariados: «Es lo que he intentado demostrar bajo la forma de la compatibilidad de la progresión del salario real y del empleo, con la progresión de la tasa de beneficio, en el nivel global de la macroeconomía»[15].

Claramente en la confluencia entre los distintos polos del pensamiento estructural, Michel Aglietta está también influido por Pierre Bourdieu, cuya orientación aprecia en seguida, en 1963, con ocasión de unas conferencias en la Politécnica en las que Bourdieu desarrolla su aproximación en estado inicial. La dimensión sociológica pertenece de hecho al horizonte del trabajo sobre la regulación, que intenta comprender esta conciliación entre intereses de clases a priori divergentes: de ahí el interés de Michel Aglietta por la reestructuración de los grupos sociales a través de su integración en el grupo de asalariados, en el marco de un Estado que desarrolla la protección social, el sistema educativo, el acceso al consumo, y remodela así estos grupos estratificándolos a partir de un desplazamiento del propio sistema de reglas. Estas diversas influencias que han generado el regulacionismo parecen dispares, pero de hecho convergen y forman parte «de esta familia de ideas que tienen como fin contemplar la sociedad buscando en ella estructuras finas»[16].

Única ciencia social que ha conseguido una formalización tan avanzada, la economía había servido como modelo en el inicio del paradigma estructural; volvemos a encontrarla en el punto de llegada, beneficiándose de los efectos de la efervescencia epistemológica de los años sesenta, que permite el nacimiento de una escuela nueva y dinámica con los regulacionistas. Estos últimos permiten la asimilación de buena parte del programa estructural, con algunas condiciones sin embargo, como la dinamización necesaria de las estructuras y la reintegración de los agentes de la economía, los hombres.

La doble introducción de la historia y los agentes

La escuela de la regulación se encuentra en la encrucijada de tres heterodoxias: primero en tanto que heredera de un marxismo «althusse-

[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*

rizado»; en segundo lugar, por su filiación keynesiana, considerando la demanda efectiva, defendiendo una concepción de la moneda como institución, y una concepción del trabajo como relación y no como mercado; y por último como heredera del institucionalismo. Esta genealogía es perfectamente destacada por Robert Boyer, uno de los fundadores de la escuela de la regulación, en un breve ensayo que publica en 1986[17]. Esta obra era tanto más necesaria cuanto que la escuela regulacionista comenzaba a difundirse a escala internacional, si bien incluyendo diferencias de orientación crecientes, especialmente entre lo que se llama escuela de Grenoble, impulsada por Gérard Destanne de Bernis y el GREEC[18], con frecuencia cercana a las posiciones del PCF, y la escuela de París alrededor del CEPREMAP[19]. Robert Boyer admite de entrada el carácter «mestizo» de la doctrina regulacionista, que debe adaptarse a un contexto y a problemas nuevos. Se distingue de las doctrinas de autorregulación del mercado por su apertura hacia lo social y hacia la historia.

Se trata de descubrir lo que está en la base de las situaciones estabilizadas por el tiempo. Los cuatro rasgos principales que Robert Boyer avanza para definir la aproximación regulacionista son, en primer lugar, una cierta fidelidad a las cuestiones del análisis marxista en su deseo de estudiar las relaciones sociales a partir de una visión holista; luego el reconocimiento de leyes tendenciales, que implica una cierta crítica de los esquemas estructuralistas que detienen el tiempo o de las del capitalismo monopolista de Estado de Paul Boccara; en tercer lugar, la atención a las formas institucionales como derivados o bien de la relación mercantil, o bien de la relación capital/trabajo; por último, el interés por la macroeconomía kaleckiana que se inscribe en el interior del proceso de acumulación de capital.

A partir de cinco instituciones consideradas criterios privilegiados de estudio (la moneda, las formas de la competencia, la relación salarial, el Estado, la forma de inserción en la economía mundial), todas a su vez variables en el tiempo y en el espacio, los modos de regulación se combinan en regímenes de acumulación y definen también formas de desarrollo específicas.

La aproximación es, por lo tanto, particularmente ambiciosa en su voluntad de captar el juego de interacción entre lo económico y lo social, partiendo de situaciones concretas, y resituando estas últimas en una perspectiva dinámica, con la voluntad de realizar «el estudio de la

---

[17] R. Boyer, *La Théorie de la régulation: une analyse critique*, La Découverte, 1986 [ed. cast.: *La teoría de la regulación*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1992].

[18] GREEC, *Crise et régulation*, PUG, Grenoble, 1981.

[19] CEPREMAP: Centre d'Études Prospectives d'Économie Mathématique Appliquées à la Planification.

transformación de las relaciones sociales creando formas nuevas a la vez económicas y no económicas, formas organizadas en estructuras y que reproducen una estructura determinante, el modo de reproducción»[20].

El althusserismo de partida, y sus conceptos de modo de producción, de instancias, de sobredeterminación, se ve enfrentado a la historicidad, a la historia de larga y media duración, lo que explica que la salida del estructuralismo permita privilegiar un diálogo y un interés por los trabajos de los historiadores, especialmente por Fernand Braudel: «Los trabajos de Braudel son útiles a los economistas que plantean que el material histórico es fundamental para desarrollar la ciencia económica»[21]. Éste es el caso de la escuela de la regulación, cuya concepción holista, antropológica, de los mecanismos económicos, lleva a la consideración de la historicidad, tanto en el terreno heurístico como en el nivel del material de partida del análisis conceptual. Su preocupación consiste entonces en romper los sistemas osificados y mecánicos, como el de las etapas predeterminadas de la vulgata marxista que se apoya solamente en el estado de las fuerzas productivas. Pero los regulacionistas atacan también la idea de permanencia de los mecanismos de reproducción en la que se apoya una aproximación estrictamente estructuralista: «La referencia a diferentes regímenes de acumulación evita fabricar invariantes, tan frecuentemente invocados en la literatura marxista de inspiración estructuralista»[22].

La segunda gran apertura de los regulacionistas se sitúa en la consideración de la diferencia entre la lógica social de conjunto y la de las estrategias que despliegan los grupos sociales. Partiendo de la idea de una coherencia del conjunto, éste no debe ocultar «la necesidad de explicitar las mediaciones a través de las cuales se determinan los comportamientos colectivos e individuales»[23]. Los regulacionistas abren entonces la puerta al retorno del Sujeto, sin convertirse por ello en los apóstoles de un individualismo metodológico como el de la microeconomía, totalmente ajena a sus preocupaciones. No se trata de formalizar, de poner en ecuaciones el comportamiento individual, sino de reintroducir a los agentes en tanto que grupos, categorías sociales portadoras de estrategias institucionales o comportamientos más o menos conscientes. Estos agentes, que van a estar en el centro del análisis regulacionista, son estudiados especialmente a través de las inflexiones de la relación salarial, convertida en la instancia privilegiada en las transformaciones del modo de desarrollo en un periodo largo.

---

[20] M. Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme...*, cit., p. 14.
[21] *Id.*, «Braudel dans tous ses états», *Espaces Temps* 34-35 (1987).
[22] R. Boyer, *La Théorie de la régulation...*, cit., p. 47.
[23] *Ibid.*, p. 43.

Es, en efecto, la relación salarial la que sostiene los mecanismos de regulación, y lo que va a permitir observar las nuevas cesuras en el régimen de acumulación. Michel Aglietta muestra ya desde su tesis, en 1974, de qué forma el crecimiento americano de la posguerra se apoya en una generalización del sistema fordiano, es decir, un régimen de acumulación intensivo centrado en la producción y el consumo masivo, en el acceso de los asalariados al *American Way of Life*[24]. Al sistema taylorista de entreguerras le sucede un régimen mejor regulado: el fordismo, que a su vez va a sufrir una crisis decisiva a fines de los años sesenta, perceptible en el enlentecimiento de la productividad.

La obra de Michel Aglietta va a tener un papel fundamental en un momento especialmente oportuno, en 1975, cuando el estructural-marxismo althusseriano está ahogándose: «En 1975-1976, Aglietta organiza la discusión de su tesis durante un largo seminario que iba a inspirar los trabajos de un equipo del CEPREMAP»[25]. Los regulacionistas van a ser los mejores exploradores del análisis de los factores de crisis, por su capacidad para ofrecer una explicación a la vez multidimensional y centrada en la crisis de la relación salarial[26].

El segundo campo revisitado por los regulacionistas es el de la moneda. Michel Aglietta y Alain Lipietz critican la infravaloración de la importancia de la moneda en el marxismo tradicional, y la negación por parte del althusserismo del carácter contradictorio de la relación mercantil: «En el intercambio mercantil, en la relación salarial, se trata de conceder tiempo de trabajo, y de conseguir trabajo a mayores»[27].

Michel Aglietta lleva a cabo un nuevo desplazamiento de la aproximación para captar la moneda ya no solamente como una forma de regulación entre otras, sino como un fenómeno irreductible del que no se puede prescindir: «La ciencia económica no se hace preguntas sobre la naturaleza de los fenómenos monetarios»[28]. Ataca el postulado que considera que oculta desorden, violencia, arbitrariedad, poder y compromiso instituidos por la moneda: el de la teoría del valor, con sus dos

---

[24] M. AGLIETTA, *Accumulation et régulation du capitalisme en longue période. Exemple des États-Unis (1870-1970)*, tesis, París-I.

[25] A. LIPIETZ, «La trame, la chaîne, et la régulation: un outil pour les sciences sociales», CEPREMAP, intervención en el coloquio internacional sobre la teoría de la regulación, Barcelona, 16-17 de junio de 1988, p. 2. El trabajo de equipo del que habla Alain Lipietz apareció en 1977: *Approches de l'inflation: l'exemple français*, CEPREMAP, informe en CORDES por J.-P. Benassy, R. Boyer, R.-M. Gelpi, A. Lipetz, J. Mistral, J. Munoz, C. Ominami.

[26] Véase especialmente B. CORIAT, *L'Atelier et le chronomètre. Essai sur le taylorisme, le fordisme et la production de masse*, C. Bourgois, 1979 [ed. cast.: *El taller y el cronómetro*, Madrid, Siglo XXI de España, 2001].

[27] A. LIPIETZ, *Le Monde enchanté. De la valeur à l'envol inflationniste*, La Découverte, 1983, pp. 14-15.

[28] M. AGLIETTA, A. ORLÉAN, *La Violence de la monnaie*, PUF, 1982, p. 12.

variantes, el valor de uso y el valor de cambio. «Se trabajaba sobre lo anterior, pero con la moneda yo no podía, puesto que se estaba en el meollo desde el momento en que se definía la moneda como la institución de base de la economía y que esta institución no era pensable desde la lógica del mercado. Esto me llevó a plantear el problema de la socialización de las relaciones separadas a partir de una lógica distinta de la del valor, convirtiéndose la moneda en la relación básica»[29]. Esta refundamentación del papel de la moneda implica una relectura crítica del uso que hizo de ella el neo-keynesianismo de la posguerra, según el cual el Estado podía regular a voluntad los flujos monetarios mediante una dirección central. Michel Aglietta y André Orléan rechazan igualmente la tradición liberal de una «moneda silenciosa» –en los términos de Jacques Rueff–, muda para las leyes endógenas del mercado.

A partir de esta doble insatisfacción, experimentaron la necesidad de construir «una teoría cualitativa de la moneda»[30]. Aparece entonces la posibilidad de una aproximación estructuralista, calificada de teoría del circuito monetario; los autores admiten el progreso que representa respecto a un punto de vista naturalista, pero subrayan su mayor inconveniente, el de postular las instituciones como algo dado, y por lo tanto no dedicarse más que a la descripción de una reproducción inmutable: «Para el estructuralismo, cada modo de organización social está enteramente definido por sus reglas. No tiende más que a su propia conservación»[31].

La moneda permite, para los autores regulacionistas, captar la tensión entre las lógicas de afirmación individual y las de la coordinación del sistema, gracias a su dualidad, a su ambivalencia: «Podemos decir que por ahí se escapa en cierta medida del estructuralismo al defender como irreductible de alguna manera esta tensión»[32]. Siguiendo este desplazamiento teórico, los autores encuentran la obra de René Girard «que permite percibir el carácter general de la violencia y sus fundamentos. De ella se deducen algunas similitudes ilustrativas entre el orden mercantil y el orden sacrificial»[33]. El análisis de ese objeto privilegiado de la ciencia económica que es la moneda se encuentra entonces considerado desde una perspectiva antropológica global que ve el tener como una metonimia del ser, en una relación entre tres términos que considera el sujeto, el objeto y el rival, según el esquema mimético de René Girard, medio para Aglietta de reintroducir el carácter conflictivo, contradictorio, en el interior de la relación mercantil, sin adoptar por ello el individualismo metodológico.

---

[29] Michel Aglietta, entrevista con el autor.

[30] M. Aglietta, A. Orléan, *La Violence de la monnaie*, cit., p. 15.

[31] *Ibid.*, p. 17.

[32] Michel Aglietta, entrevista con el autor.

[33] M. Aglietta, A. Orléan, *La Violence de la monnaie*, cit., p. 21.

La filiación althussero-estructuralista que dio origen a la teoría de la regulación reviste una particularidad que la diferencia claramente de las demás ciencias humanas. No afecta más que de forma marginal a la universidad, mientras que está masivamente representada en el corazón de los altos órganos de administración del Estado. Tomando el relevo de los «desarrollistas» de la posguerra que lanzaron la planificación a la francesa en un marco contable neo-keynesiano, estos ingenieros-economistas salen de las grandes escuelas (Politécnica, Minas, Caminos...), y eligen servir en la administración pública más que en lo privado: «Dije que éramos los hijos rebeldes de Althusser, pero también de Pierre Massé, gran comisario del Plan de los años sesenta»[34]. La mayoría de los regulacionistas provienen de la Politécnica: Michel Aglietta, Hugues Bertrand, Robert Boyer, Alain Lipietz, Jacques Mistral. Trabajan en la administración, en el INSEE, en la comisaría del Plan, en el CEPREMAP.

Esta situación excéntrica respecto a los polos fundamentales de la vida intelectual los aparta algo de la interdisciplinariedad, del diálogo con las demás disciplinas, y su apertura hacia éstas depende sobre todo más de una vía voluntarista de autodidactas que de estructuras transversales. Es así como Michel Aglietta descubre a los cuarenta años la obra de René Girard, que le permite aportar la idea de la incorporación de la violencia a la moneda. Marc Guillaume, procedente de la Politécnica, está insatisfecho con lo que se le ha enseñado: «La formación de un ingeniero en Francia tiene un buen nivel científico y técnico, bastante enciclopédico, pero es un cuento virgen de todo saber social. En este terreno la incultura es total»[35]. Marc Guillaume completa su formación de ingeniero con una formación como economista, pasa la agregación de economía en 1968 y sólo a partir de esta fecha se abre hacia la efervescencia alrededor de las ideas estructuralistas, de la escuela de Frankfurt, de Marcuse...

En los grupos de investigación se multiplican los contratos con el CORDES[36]. En estos equipos, el marxismo althusseriano está especialmente presente, con el deseo de reconciliar a Marx y a Keynes, trabajando sobre modelos econométricos. Además, «el althusserismo como estructuralismo es lo ideal para hacer que el marxismo sea admisible en la

---

[34] Alain Lipietz, entrevista con el autor.

[35] Marc Guillaume, entrevista con el autor.

[36] CORDES: Comité d'Organisation des Recherches Appliquées sur le Développement Économique et Social.

administración, hasta tal punto está civilizado, pulido»[37]. Así, Bernard Guibert, en el INSEE, escribe su cuadro sobre la economía francesa, que va a convertirse en la línea oficial de toda una parte de la administración[38]. Es entonces alrededor de las necesidades del Plan, de la prospectiva, bajo el impulso del Estado, como las reflexiones sobre las formas de regulación echaron raíces en el interior de la administración francesa: «Esto nos llevó en los años 1966-1968 a los límites del modelo de interpretación de estas prácticas»[39], puesto que la yuxtaposición de modelos econométricos importados del mundo anglosajón concebidos para ser operativos en el plano sectorial, aplicados para explicar la acción del Estado en términos de acción sobre las estructuras, es considerada insuficiente por investigadores como Robert Boyer, Michel Aglietta o Philippe Herzog. «De ahí partió una reflexión que planteó problemas de tipo estructuralista»[40], rechazando la dicotomía tradicional entre un nivel subterráneo propio del mercado y por encima el plano de las acciones estatales adecuadas a los grandes flujos. El objetivo era, por el contrario, captar las interacciones entre niveles. Por lo tanto, esta corriente de análisis, último retoño de la apertura estructuralista, nace en el propio centro de las problemáticas planteadas en la administración.

La atención de los economistas hacia la efervescencia estructuralista no procede entonces de la universidad, donde el tardío reconocimiento de una identidad completa de las ciencias económicas y el corte con los literarios han favorecido retrasos, lastres, y a veces indigencia en el nivel del pensamiento: «Sólo a comienzos de los años sesenta se comienza a enseñar a Keynes en la universidad. Era todavía desconocido en los años cincuenta»[41]. La innovación y la modernidad se encuentran entonces fuera de los marcos universitarios y de su ortodoxia, reducidas a algunos francotiradores como François Perroux en el ISEA[42].

Hay que esperar a la generación formada después de 1968 para ver en la universidad francesa los efectos del trabajo teórico realizado en otros lugares, y para ver a los universitarios adquirir una competencia técnica que les permita rivalizar con las formaciones anglosajonas. Esto va a acentuar la dominación de los marginalistas en la universidad francesa, o, para una pequeña minoría, fecundar, gracias a una segunda generación, los trabajos de los regulacionistas.

---

[37] Alain Lipietz, entrevista con el autor.

[38] B. Guibert, *La Mutation industrielle de la France, du traité de Rome à la crise pétrolière*, «Les collections de l'INSEE», noviembre de 1975, La Documentation française.

[39] Michel Aglietta, entrevista con el autor.

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

[42] ISEA: Institut de Science Économique Appliquée, creado por François Perroux en 1944.

Lo que domina en la economía en la universidad es el deseo de tener una ciencia dura, formalizable. Al ser las matemáticas el criterio de cientificidad, no se valora exactamente hacer interdisciplinariedad. Además, no hay en Francia, contrariamente a la situación americana, vínculos entre las ciencias económicas y políticas. En los Estados Unidos, la ciencia política es una ciencia importante que estudia las estrategias de poder con una forma muy teorizada y estrechamente vinculada a la economía: «En los Estados Unidos es donde se desarrollan las nociones de regímenes políticos vistos como modos de regulación a partir de conceptos procedentes de la ciencia política: compromiso, estrategia, reglas aceptadas. [...] Utilizo mucho esta bibliografía»[43].

Algunos universitarios heterodoxos van a poder lograr una cierta influencia, sin duda marginal, pero pronto van a verse sumergidos por la ola de reflujo general del estructuralismo alrededor de 1975. El neomarginalismo lo va a copar todo, dejando sólo algunas migajas para las demás corrientes.

Henri Brochier, para el que la economía no debe estar separada netamente de las demás ciencias humanas, era profesor en Dauphine en 1969. Es cuando inaugura su seminario sobre la obra de Baudrillard, de Barthes. A partir de modelos econométricos, podía comparar el estudio de los coeficientes de correlación entre niveles de ingreso y tipos de consumo, niveles de precios y consumo, y mostrar la necesidad de considerar los grupos y categorías sociales, así como otras variables, como el hábitat, la ideología... Pero rápidamente Hubert Brochier percibe que está equivocado si piensa que esta universidad podría ser una universidad de ciencias sociales, cuando se trataba de crear una *business school* competitiva, una gran escuela práctica: «La gran liberación ideológica de los años 1965-1975 decayó un poco. Entonces me volví hacia la epistemología de la economía»[44].

Otro foco de economistas rompedores: el departamento de economía política de la Universidad de Vincennes, impulsado por Michel Beaud. Pero este departamento, como hemos visto, no expide una licenciatura, y sirve más como complemento de formación para otros departamentos que como centro de formación de economistas profesionales, lo que limita de entrada su influencia.

Estos pocos francotiradores aislados en el sistema universitario ya habían, por otra parte, hablado de regulación. Así, Henri Bartoli subdividía su curso «Sistemas y estructuras» en 1960-1961 en una primera parte sobre las estructuras, y una segunda sobre las regulaciones. André Nicolaï, por su parte, fundador del departamento de economía política

---

[43] Michel Aglietta, entrevista con el autor.
[44] Hubert Brochier, entrevista con el autor.

de Vincennes, aunque desde Nanterre, y que tenía el proyecto de fundar las bases de una antropología económica general, escribe en 1962 un artículo para la *Revue Économique* titulado «L'inflation comme régulation»[45], en el que muestra de qué forma los papeles se reproducen a través de los procesos inflacionistas. Esta aproximación le llega directamente del estructuralismo en antropología, que lo conduce a plantearse la cuestión de la positividad del fenómeno inflacionista en tanto que máquina de reproducir y no solamente como simple expresión de las disfunciones del sistema: «Aquí se ve sin duda la mayor influencia de Lévi-Strauss en mis trabajos, en esta reproducción de los papeles por medio de los procesos de regulación»[46]. André Nicolaï tiene algunas quejas respecto a los regulacionistas por haber expresado una orientación similar a la suya en un momento en que no podía ser comprendida: «Los regulacionistas son en parte una revancha póstuma»[47]. Lo que él vivió en la universidad después de 1968 es sobre todo el rechazo de Keynes y Marx, la vuelta en esta fecha a la economía pura, con la dominación exclusiva del neo-marginalismo: «Todo aspecto estructural fue arrojado por la borda, se daba por supuesto un mercado perfecto»[48]. André Nicolaï no podía hacer nada más que predicar en el desierto, atrapado entre los defensores del neoclasicismo, de una economía formalizada y cerrada sobre sí misma por un lado, y una corriente marxista ultradeterminista por otro; entre estas dos corrientes, no había por lo tanto lugar para una tercera vía.

A partir de 1975, la teoría del equilibrio general se convierte en el paradigma central exclusivo de la ciencia económica universitaria, sobre el fondo del reflujo del estructural-marxismo. Los heterodoxos buscan expresarse fuera de las instituciones tradicionales. Algunos de ellos se encuentran en el seno de la revista *Critiques de l'Économie Politique*, publicada por la editorial François Maspero (Alain Azouvi, Hugues Bertrand, Robert Boyer, Bernard Guibert, Pierre Salama, Bruno Théret, etc.). Otros, algo más tarde, colaboraron en el *Bulletin du MAUSS*[49], dirigido por el sociólogo Alain Caillé. Es el caso especialmente de un economista de París-I, Jérôme Lallement quien, tras haber defendido las tesis althusserianas, considera que éstas llevan a callejones sin salida y finalmente «se hacen polvo»[50]. Abandonando el estructural-marxismo, entre 1969 y 1974 se inspira sobre todo en la obra de

---

[45] A. Nicolaï, «L'inflation comme régulation», *Revue Économique* 4 (julio 1962), pp. 522-547.

[46] André Nicolaï, entrevista con el autor.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*

[49] MAUSS: Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales.

[50] Jérôme Lallement, entrevista con el autor.

Michel Foucault *Las palabras y las cosas* para repensar la evolución del pensamiento económico en términos de simultaneidad y de epistemes: «Esta idea de episteme fue una auténtica fuente de inspiración que me hizo trabajar mucho»[51]. Jérôme Lallement realiza una relectura de la evolución de la ciencia económica alrededor de la noción de signo, según el modelo de Saussure. Percibe un giro de la economía política, contemporáneo de Saussure y de Proust, que hace que el pensamiento entre en una nueva episteme, tal y como la define Foucault: «Esta episteme del signo funciona como lo que hace Saussure a partir de la división significante/significado. En economía, el significante sería el precio y el significado la utilidad, o incluso el significante sería el mercado y el significado el individuo»[52]. A partir de la década de 1870, la economía política bascula, por lo tanto, hacia una economía del signo, se construye como una semiología, y ya no expresa la realidad en sí misma, el referente. Jérôme Lallement concluye su tesis explicando la impotencia de los economistas para captar la realidad en sí misma: ésta se encuentra siempre fuera de su campo por la propia definición de la epistemología de su saber. Jérôme Lallement defiende su aproximación arqueológica contra las historias tradicionales del pensamiento, y acerca las posiciones de Foucault a las de Thomas S. Kuhn: «Ambos son relativistas; ambos rechazan la idea de una verdad inmutable, definitiva, que esperaría silenciosamente a ser desvelada poco a poco»[53]; pero prefiere el paradigma foucaultiano, que se aplica a las ciencias humanas, y, a la inversa de Kuhn, no se limita a una sociología de la comunidad científica, sino que alcanza al propio acto de conocer.

Pero si bien algunos de estos heterodoxos están dentro de la universidad, hacen el papel de marginales cada vez más perdidos en medio de los marginalistas.

---

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*

[53] J. Lallement, «Histoire de la pensée ou archéologie du savoir?», *Modèle économique et science sociale*, Œconomia, Cahiers de l'ISEA, serie P.E., núm. 2, 1984, p. 91.

29

UNA VÍA INTERMEDIA: EL *HABITUS*

En 1975, en el momento en que el estructuralismo parece disolverse en el aire de un tiempo nuevo, Pierre Bourdieu lanza una nueva revista, las *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, de la que es director, y que prolonga la ambición científica del programa estructuralista: «El discurso de la ciencia sólo parece desilusionante a los que tiene una visión encantada del mundo social»[1]. Si bien Bourdieu retoma la herencia estructuralista que animaba sus trabajos hasta entonces, inicia, sin embargo, una inflexión de su trayectoria y marca algunas distancias con el paradigma estructuralista. Inicia una crítica acerba del estructural-marxismo althusseriano atacando su aristocratismo filosófico y su negación total del papel de los agentes sociales, que se ven reducidos a la aplicación de sistemas de reglas: «Quería reintroducir de alguna manera los agentes, que Lévi-Strauss y los estructuralistas, especialmente Althusser, tendían a abolir, haciendo de ellos simples epifenómenos de la estructura»[2].

En las *Actes*, desde 1975, es Étienne Balibar quien sirve de blanco a Bourdieu, y es evidente que está arreglando cuentas con toda la corriente althusseriana. Su intervención continúa su posición durkheimiana y su deseo de realizar la unidad de las ciencias humanas a partir de una sociología emancipada de la tutela filosófica. Ataca violentamente la ambición de Balibar de convertirse «en guardián de la autenticidad del mensaje» marxista[3], y más allá de ello, la posición dominante del filó-

---

[1] P. Bourdieu, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 1 (enero 1975), p. 2.

[2] *Id.*, *Choses dites*, cit., p. 19.

[3] *Id.*, «La lecture de Marx», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (noviembre 1975), p. 69, a propósito de É. Balibar: «Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*», *La Pensée* 170 (agosto 1973), pp. 27-47.

sofo que pretende hablar en nombre de la ciencia al calificar su práctica teórica de práctica científica y al eliminar así por anexión o exclusión la competencia de las ciencias sociales. Para Bourdieu, esta posición no expresa más que una defensa puramente corporativa de los privilegios vinculados con la antigua legitimación del discurso filosófico, que le permiten seguir erigiéndose en juez de los criterios de cientificidad y en guardián del templo para denunciar toda forma de desviación o de recaída: «El sacerdocio establece catálogos de pecados»[4]. Bourdieu denuncia entre los althusserianos un a priori casi metafísico, una pretensión de deducir el acontecimiento de la esencia, y por lo tanto una visión ontologizada del mundo social que desemboca en la construcción de una «teodicea del teólogo»[5]. Quince años más tarde, Étienne Balibar cree que la violencia de esta polémica ilustra sobre todo las lógicas propias del campo académico que el propio Bourdieu estudiará con detalle en *Homo academicus*[6]: «¿Se da cuenta de hasta qué punto se le aplica a él mismo?»[7]. Esta ambición durkheimiana de Bourdieu, por otra parte, no es nueva, puesto que se remonta a comienzos de los años sesenta.

EL ESTRUCTURALISMO O CÓMO SALIR DE ÉL

Por el contrario, lo que es sintomático del agotamiento del paradigma estructuralista es la inflexión crítica de las tesis bourdieusianas respecto al esquema de la reproducción estructural, y su voluntad de dejar paso al sujeto en los límites estrechos de lo que lo condiciona. Rechaza la representación althusseriana jerarquizada de las instancias del modo de producción que se organizan como infra y superestructuras, pero se desmarca también de Lévi-Strauss, que fue el inspirador esencial de su trayectoria. Prepara entonces todo un dispositivo de análisis que se organiza especialmente alrededor de las nociones de *habitus*, pero también de sentido práctico y de estrategia, que tienen como finalidad mostrar que la acción no es la simple ejecución automática de la regla. Gracias a esta reflexión, Bourdieu intenta salir de los puntos muertos a los que lleva la tradición estructuralista: «Lévi-Strauss, encerrado desde siempre en la alternativa del subjetivismo y el objetivismo, no puede ver los intentos para superar esta alternativa más que como una regresión hacia el subjetivismo»[8]. Bourdieu apoya el cambio de su paradigma en la propia evolución de la lingüística desde fines de los años sesenta.

---

4 *Ibid.*, p. 70.
5 *Ibid.*, p. 73.
6 P. Bourdieu, *Homo academicus*, cit.
7 Étienne Balibar, entrevista con el autor.
8 P. Bourdieu, *Choses dites*, cit., p. 78.

Siempre muy atento a lo que pasa fuera del campo estricto de la sociología, y fiel en esto a la ambición transversal y globalizante del estructuralismo, Bourdieu retoma por su cuenta la ruptura chomskiana tal y como se percibe en Francia, es decir, esencialmente a partir de una cierta confusión entre lo que es la gramática generativa y la idea genética que remite a un proceso de transformación, a una génesis. Así, el Bourdieu de este periodo, definiendo su trayectoria, expresa su voluntad «de elaborar un estructuralismo genético» [9], y funda una «nueva» orientación, no sobre lo establecido en los primeros tiempos del estructuralismo por hombres como Jean Piaget o Lucien Goldmann, sino sobre la aportación más reciente de Chomsky. En 1972, Bourdieu abría su *Esquisse d'une théorie de la pratique*[10] con una cita de Chomsky. En el plano de la influencia que ejerce sobre él la lingüística, Pierre Encrevé, sociolingüista chomskiano, desempeña un papel fundamental, y su colaboración desembocó en un paradigma común y complementario. Pierre Encrevé enriquece la orientación chomskiana gracias a las nociones bourdieusianas de campo y de *habitus*, mientras que por su parte Bourdieu espera salir de las aporías del primer estructuralismo saussuriano distinguiendo el equivalente chomskiano de los modelos de competencia y los modelos realizativos, gracias a su noción de *habitus* que designa un sistema de disposiciones adquiridas, inculcadas por el sistema social. Es a la vez «matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones»[11]. El *habitus* permite entonces dialectizar competencia y realización al hacer posible la exteriorización de la interiorización, restituir los mecanismos de reproducción, pero también considerar las estrategias de los agentes del sistema que varían según los lugares y el momento. El *habitus* es generador, como el modelo de competencia, de prácticas, por lo tanto un sistema de realizaciones: «Quería reaccionar contra la orientación mecánica de Saussure y del estructuralismo. Estaba muy próximo en esto a Chomsky, en el que encontraba el mismo deseo de dar una intención activa, inventiva, a la práctica...»[12].

Como sociólogo, Bourdieu inscribe el nivel de competencias en el plano de las disposiciones adquiridas por la experiencia social y no en el de un innatismo ontológico o biológico. Su estructura sigue siendo fundamentalmente sociológica, en tanto que aquí y ahora, encarnada, incorporada en el interior de una práctica y de las representaciones sociales. En este sentido, la apropiación que hace Bourdieu de Chomsky se apoya en una lectura que no tiene demasiado que ver con la propia

---

[9] *Ibid.*, p. 24.

[10] P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, precedido de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, 1972.

[11] *Ibid.*, p. 178.

[12] P. Bourdieu, *Choses dites*, cit., p. 23.

orientación chomskiana, caracterizada por el contrario por su a-sociologismo[13].

La otra influencia que va a permitir a Bourdieu intentar escapar al objetivismo del primer estructuralismo es la filosofía analítica. Ésta permite, en efecto, asignar un lugar al sujeto que no es el de la tradición metafísica, al reflexionar sobre los actos del lenguaje y ya no solamente sobre sus reglas instituidas: «Si se leyese verdaderamente a Austin, que es sin duda uno de los filósofos a los que admiro más, se vería que lo esencial de lo que he intentado reintroducir en el debate sobre lo realizativo se encontraba ya dicho o sugerido»[14]. El análisis de los actos de lenguaje permite a Bourdieu reintroducir el referente, la situación social concreta, apartada por Saussure, así como la palabra expulsada en beneficio de una preocupación exclusiva por las reglas propias de la lengua.

Wittgenstein habría alimentado también la inflexión del paradigma bourdieusiano a través de su atención al universo de la necesidad, al mundo instituido de las reglas. La respuesta que da Wittgenstein, según la cual la necesidad no está fundada en la adecuación de las reglas instituidas a una realidad natural, sino que corresponde, por el contrario, a un conjunto de prácticas humanas y por lo tanto tiene su origen en la propia institución humana, permite a Bourdieu construir su teoría del *habitus*. Ésta intenta responder a la doble exigencia de pensar la necesidad de la práctica del sujeto en cuanto tal, y como algo que tiene un origen externo. Volvemos a encontrar en Bourdieu la pregunta de Wittgenstein sobre la dimensión pragmática de las actividades humanas, sobre la cuestión de saber qué pasa cuando el individuo sigue una regla. La noción de *habitus* se propone como respuesta a esta cuestión fundamental.

Se trata de una noción antigua que proviene de Aristóteles, retomada por Santo Tomás de Aquino y por la corriente sociológica de Weber a Durkheim. Pero Bourdieu le da un sentido distinto del de la tradición aristotélica, para la cual dependía de la conciencia y era por lo tanto una noción variable, manejable, a escala de la voluntad humana. Bourdieu, por el contrario, redefine completamente el *habitus* para hacer de él un paradigma que evita el recurso a la oposición entre consciente e inconsciente: permite hablar de estrategias, pero en el sentido de intencionalidades sin intenciones. Bourdieu coloca entonces su ángulo de análisis en el nivel de las condiciones de posibilidad de las prácticas, antes que en el estudio de las prácticas en sí, pero no se suma a una aproximación como historiador: «Sin caer en la anécdota sin pies ni cabeza de la his-

---

[13] Véase cap. 1, «El chomskismo: ¿nueva frontera?», p. 13.

[14] P. Bourdieu, *Choses dites*, cit., p. 40.

toria evenemencial»[15]. Por lo tanto, sigue fiel a la orientación estructuralista inicial, a su sincronismo y al predominio otorgado a las entidades estructurantes sobre las prácticas, a su vocación nomotética. En una aproximación así, y contrariamente al reproche que hace Lévi-Strauss a Bourdieu de reintroducir el subjetivismo, el irracionalismo, y por lo tanto de renunciar al programa científico que se proponía el estructuralismo, el sujeto que reintroduce no tiene libre elección de su estrategia, ya no tiene gran cosa que ver con el sujeto cartesiano. Está simplemente en la encrucijada de series causales heterogéneas que actúan sobre él: «El sujeto no es el ego instantáneo de una especie de cogito singular, sino la huella individual de toda una historia colectiva»[16]. Las estructuras objetivas son por lo tanto totalmente independientes de la conciencia de los agentes. Sin embargo, son interiorizadas por éstos, que al exteriorizarlas les dan plena eficacia.

A la inversa de la crítica de subjetivismo dirigida por Lévi-Strauss, Raymond Boudon reprocha a Bourdieu establecer, con su relectura de la noción de *habitus*, una representación puramente funcionalista y organicista de la reproducción social. La autonomía del sujeto bourdieusiano, para Raymond Boudon, no es más que ilusoria: «Por lo tanto, no es en absoluto una autonomía, puesto que el individuo no tiene más que la autonomía de crearse ilusiones»[17]. Bourdieu postula obligaciones, y según Raymond Boudon, «se vuelve a caer en razonamientos de tipo círculo vicioso. Hay a la vez una exageración de las obligaciones y la idea absurda de que proviene de la totalidad social y de los deseos que tendría esta totalidad de reproducirse. Todo esto no es más que pura fantasmagoría»[18].

Bourdieu, al intentar huir del objetivismo y del subjetivismo, se sitúa en una perspectiva de tensión constante entre estos dos escollos, y se expone al doble rechazo por parte de estructuralistas como Lévi-Strauss y de defensores del individualismo metodológico como Boudon. Su margen de maniobra para conciliar el legado estructuralista y la problematización de las prácticas de los agentes es, por lo tanto, especialmente estrecho: «Entre el sistema de las regularidades objetivas y el sistema de las conductas directamente observables se interpone siempre una mediación que no es más que el *habitus*, lugar geométrico de los determinismos y de una determinación de las probabilidades y esperanzas vividas, del porvenir objetivo y del proyecto subjetivo»[19]. Bourdieu no renuncia a la noción de un determinismo metodológico que sigue eri-

---

15 *Ibid.*, p. 61.
16 *Ibid.*, p. 129.
17 Raymond Boudon, entrevista con el autor.
18 *Ibid.*
19 P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, cit., pp. 88-89.

giendo en principio de *El oficio de sociólogo*[20], que necesita situar el periscopio por encima de las prácticas de los agentes. Pero reintroduce lo vivido de las percepciones y de las estrategias en el interior de un modelo de análisis que las había expulsado: «El papel devuelto al concepto de *habitus* es lo que aporta una respuesta a este problema del estatuto del sujeto»[21].

En 1982, Bourdieu se une al cenáculo de legitimación suprema del Collège de France, decididamente principal meta de la innovación estructuralista, gracias a Benveniste, Dumézil, Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, Duby, Vernant. «No se debería poder pronunciar una Lección, incluso inaugural, sin preguntarse con qué derecho. La institución está ahí para superar estas preguntas y la angustia relacionada con la arbitrariedad de los comienzos. Rito de agregación y de investidura, la Lección inaugural realiza simbólicamente el acto de negación al final del cual el nuevo maestro está autorizado para emitir un discurso legítimo pronunciado por derecho»[22]. Bourdieu aprovecha para plantear la cuestión de la posición del intelectual, comprometido por una lógica que lo supera, y que pertenece plenamente a la de la institución. Coincide con el tipo de problematización de Foucault sobre el vínculo establecido entre saber y poder, y sobre la necesidad de situar los lugares del dispositivo discursivo.

El sociólogo y la estética

Tres años antes de su entrada en el Collège de France, y por lo tanto de su consagración, Bourdieu publica un amplio estudio de crítica social del juicio con *La distinción*[23]. Confirma, a partir de este estudio minucioso de los gustos y representaciones culturales, la inflexión iniciada desde mediados de los años setenta que ilustra qué puede ser concretamente el *habitus*. Defiende aquí una concepción más activa del papel de los agentes sociales que en *La reproducción*. Pero si bien el juego de pluralización de las estrategias es más complejo, Bourdieu ataca en esta ocasión un tabú más fuerte que el de la institución escolar aventurándose en un campo que tiene que ver sobre todo con la esfera privada, «los gustos y los colores» que no se discuten, y con la creación cultural considerada como un más allá de las determinaciones sociológicas: «La socio-

[20] P. Bourdieu, J.-C. Passeron, J.-C. Chamboredon, *Le Métier de sociologue* [1968], Mouton-Bordas, 1983 [ed. cast.: *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI de España, 1976].

[21] P. Ansart, *Les Sociologies contemporaines*, Points-Seuil, 1990, p. 241.

[22] P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982.

[23] *Id.*, *La Distinction*, cit.

logía está aquí en el campo, por excelencia, de la negación de lo social»[24]. Bourdieu intenta mostrar de qué forma este campo de los gustos culturales participa en la manera en que la clase dominante impone sus formas de ver y permite fundar la legitimidad de sus gustos a través de un dispositivo erudito de distinciones. Todo el ámbito cultural, en el sentido más amplio, etnológico, del término, englobando los usos y costumbres de cada uno, se convierte entonces en un asunto de clase, un medio de afirmar una relación de poder, de dominación sobre el otro, especialmente cuando está en una situación de contigüidad social. Bourdieu retoma la noción matriz del marxismo que es la noción de capital, pero esta vez para abarcar el campo cultural y simbólico, y ya no solamente el terreno de las actividades económicas. La lucha de clases es retomada por Bourdieu como lucha de clasificación. El operador de ésta es la distinción del juicio cultural entre los diversos agentes sociales, en una situación de competencia por la obtención de bienes raros.

Bourdieu procede por lo tanto a una clasificación minuciosa y reveladora de las jerarquizaciones sociales de los bienes culturales, considerados desde el punto de vista de su capacidad para ser «clasantes». Considera su amplio estudio sobre las variaciones de los gustos y las repugnancias como revelador de los procesos de legitimación de la dominación de clase, aportando así una respuesta y una crítica a la posición kantiana sobre la estética, a la *Crítica del juicio* de Kant. Bourdieu prosigue por lo tanto de forma explícita en enfrentamiento del sociólogo con la filosofía. Considera su posición mejor fundamentada que la del filósofo, puesto que se apoya en un material científico, estadístico. El sociólogo-rey, si retomamos una expresión de Jacques Rancière, piensa poder superar la aproximación tradicional de la obra de arte como invención estricta y puramente estética. Según Bourdieu, el análisis basado en la esencia de la disposición estética «se autoimpide establecer su única razón de ser, es decir, la razón histórica que fundamenta la necesidad arbitraria de la institución»[25]. Al no considerar la obra de arte más que en plano estricto de su función de clasificación, Bourdieu remite la idea de lo bello a «la expresión natural de la ideología profesional de los que gustan de llamarse "creadores"»[26]. Toda caracterización estética de los valores artísticos no sería entonces, según Bourdieu, más que una forma de negación de la relación social incorporada en el interior de la forma de clasificación de los gustos establecida.

Bourdieu, por lo tanto, no quiere ver más valor en las canciones de Petula Clark que en las obras de Stravinski, más calidad estética en

[24] *Ibid.*, p. 9.
[25] *Ibid.*, p. 29.
[26] *Ibid.*, p. 574.

Hamlet que en una comedia ligera, en las variaciones Goldberg de Bach que en las canciones de Sheila... El único criterio diferenciador es el que divide los *habitus* de clase y permite a unos hacer valer un capital cultural legitimado socialmente, por lo tanto superior, sin que haya criterios estéticos que puedan apoyar esta superioridad.

El mérito de Bourdieu habría sido ampliar la noción de clase que, según él, no se limita a la posesión de los medios de producción, sino que se extiende al universo simbólico donde la violencia de la dominación se ejerce igualmente e incluso más: procede de forma totalmente invisible, mediante la negación de los procesos de condicionamiento y facilita la dominación de estos últimos.

Bourdieu abre, por lo tanto, a un estructural-marxismo ahogado las puertas hasta entonces inexploradas del campo cultural, gracias a su noción de *habitus* como principio generador de prácticas objetivamente clasificables: «estructura estructurante que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas»[27]. Distingue en el seno de la clase dominante dos principios de jerarquización, según la posesión del capital económico o del capital cultural, que la organizan en dos estructuras inversas «según una estructura en quiasma»[28], dividiendo las fracciones más ricas en capital cultural y las que detentan un capital esencialmente económico, los intelectuales en un polo y los dueños de empresas en el otro. Esta situación lleva a una relación diferente con la cultura, a dos *habitus* inversamente proporcionales en términos de capital cultural y económico. Los análisis de Bourdieu se apoyan cada vez más en un aparato estadístico minucioso, pero también en descripciones de orden etnológico de la cultura material de la sociedad francesa totalmente pertinentes, como cuando opone la forma de comer popular a los modales de la burguesía, el ascetismo de los profesores al gusto por el lujo de los profesionales liberales, o cuando compara el uso del Kleenex en los medios urbanos, que requiere delicadeza, con el del pañuelo de tela, rural, en el que se sopla fuertemente y con gran ruido.

A un sentido agudo de la observación, Bourdieu añade un sentido literario, una minuciosidad casi proustiana y una causticidad lúcida como cuando considera que «el pequeño burgués es un proletario que se hace pequeño para convertirse en burgués»[29]. Pero este estudio de las condiciones sociales del juicio no deja de ser fuertemente reduccionista cuando amputa la dimensión de ruptura de las creaciones artísticas, reduciéndolas a su única función social de distinción.

Al practicar esta reducción funcional del campo cultural, Bourdieu se expone a severas críticas: «Parece que, tras sus sutilezas, se agita

---

[27] *Ibid.*, p. 191.
[28] *Ibid.*, p. 130.
[29] *Ibid.*, p. 390.

todavía el fantasma de un zhdanovismo *new-look*»[30]. La ampliación de la definición de qué es la clase social del ser en sí al ser percibido significaría una reificación de la obra de arte, una reducción de ésta a una simple postura de orden ideológico. Revelaría los límites con los que choca el intento bourdieusiano de salir del paradigma estructuralista, en la medida en que su análisis crítico pasa por la negación de lo que fundamenta la autonomía de la estética para poder establecer su sistema de clasificación y presentar una jerarquización coherente. En este juego sincrónico de observación de las posiciones de cada una de las categorías en el espacio social, está aún, dentro de una tradición muy estructuralista, el referente, en esta ocasión el arte, que se ve negado en su especificidad.

En el plano estilístico, *La distinción* se acerca también a una investigación de orden literario, la de la nueva novela, para romper la linealidad del relato y sustituirla por la pluralidad de voces. En el campo de la sociología, Bourdieu trastoca la forma tradicional del relato distante del especialista. Yuxtapone comentarios teóricos al estilo directo o indirecto del documento en bruto de las entrevistas, las fotografías, los cuadros estadísticos. Todo este material, heterogéneo en su forma y situado en registros diferentes, se interpreta y organiza según una composición polifónica muy trabajada por Bourdieu, que le presta gran atención: «Para mí, lo más interesante de *La distinción* es el cambio de la forma. [...] Es un libro estilísticamente de vanguardia, es decir, que he combinado cinco o seis lenguajes normalmente incompatibles»[31]. Este entrelazamiento de lo vivido y del concepto permite la realización de una obra a la vez sociológica y literaria. Revela una vez más el difícil medio luto de Bourdieu, y de toda esta generación estructuralista, respecto a la literatura, su voluntad de hacer obra literaria dando un rodeo por las ciencias sociales.

Las referencias de Bourdieu a Gustave Flaubert o a Marcel Proust son además constantes, y borran las distinciones entre los géneros ilustrando una de las aportaciones principales de la crítica estructural, según la cual no se puede disociar el fondo de la forma. La escritura en el sentido estilístico es en este caso el instrumento esencial para pensar un real construido.

Cuando aparece la obra en 1979, *Le Monde* se hace amplio eco del acontecimiento, dos páginas. Thomas Ferenczi ve en el análisis de Bourdieu una «ruptura decisiva», y Pierre Encrevé «un efecto libera-

---

[30] J.-P. ENTHOVEN, «La comédie humaine selon Bourdieu», *Le Nouvel Observateur*, 5 de noviembre de 1979.

[31] P. BOURDIEU, «Le bon plaisir», con P. Casanova. France-Culture, 23 de junio de 1990.

dor» comparable al de Jean-Jacques Rousseau, con el que establece un paralelo observando una ambición similar de filósofo comprometido con el deseo de liberar a la humanidad de sus cadenas: «Es una manía común a los filósofos de todas las épocas, escribía Rousseau, negar lo que es y explicar lo que no es. *La distinción* es un libro construido contra esta empresa de negación de lo real»[32]. El conjunto del informe de *Le Monde* es entonces especialmente laudatorio, excepto dos contribuciones más críticas, la de Jacques Laurent: «Une société coupée de son histoire», y la de François Châtelet, que se pregunta: «Où est-il question de l'art?». Châtelet observa la carencia que persiste después de este enorme trabajo sociológico: «Es por arriba, por la parte de la comprensión filosófica e histórica, y no por abajo, por la parte de las clasificaciones sociológicas, como se pueden reformular las preguntas sobre el arte»[33].

Bourdieu, a pesar de los límites que se pueden encontrar en su aproximación a la estética, habría, sin embargo, llevado adelante el esfuerzo de multiplicación para escapar de la filosofía mecanicista o finalista. Le habría opuesto su noción de *habitus*, muy diferente de la noción de aparato de los althusserianos, que remite a una concepción vertical de las infra y superestructuras. La noción de Bourdieu permite tener acceso a una realidad más rica, hecha de hábitos, de necesidades, de prácticas, de inclinaciones, y sin embargo articulada en un espacio de tres dimensiones: vertical, con la evaluación del capital económico, escolar, cultural...; estructural, con lo que opone en un mismo campo el capital económico y el capital cultural; y por último la dimensión de la trayectoria que permite reintroducir un cambio en la estructura y traducir la antigüedad en la posesión de este capital económico/cultural. Es la coalescencia de estas tres dimensiones la que permite definir un *habitus*.

La práctica y su sentido

Poco después de la publicación del estudio empírico que era *La distinción*, Bourdieu publica lo que constituye su marco teórico con *El sentido práctico*[34]. Confirma en el plano teórico su crítica del paradigma estructuralista, y especialmente de la autonomización del discurso respecto a la situación en la que se inscribe, del alejamiento del habla o al menos de su reducción a una simple ejecución de las reglas de la lengua: «No habría demasiadas dificultades a la hora de demostrar que

---

[32] P. Encrevé, *Le Monde*, 12 de octubre de 1979.
[33] F. Châtelet, *ibid.*
[34] P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, cit.

todos los presupuestos –y todas las dificultades consecutivas– de todos los estructuralismos proceden de esta especie de división originaria entre la lengua y su realización en el habla, es decir, en la práctica»[35]. Esta posición lleva a considerar al intelectual en una posición de estricta exterioridad respecto a su objeto, mientras que para Bourdieu el análisis-sujeto de la ciencia forma parte orgánicamente del objeto de ésta. El clasificador es clasificable; ocupa un lugar que resulta ilusorio negar en nombre de un modelo en el que ocuparía «la posición de un Dios leibniziano que posee en acto el sentido objetivo de las prácticas»[36].

Bourdieu critica por otra parte a los que han derivado a partir del modelo estructuralista inicial enriqueciéndolo con elementos nuevos, abriéndolo al contexto para explicar las variaciones observadas, excepciones a la regla como él mismo pudo observar en Cabilia, pero que también han «hecho la economía de un cuestionamiento radical de la forma de pensar objetivista»[37].

Bourdieu propone, por lo tanto, una crítica radical de este punto de vista para evitar los errores de una concepción que partiría de un puro sujeto etéreo, sin raíces, desconectado de todo sistema de condicionamiento. El concepto de sentido práctico se opone así tanto al panlogismo estructuralista como al intuicionismo basado únicamente en el mundo de las representaciones: «Esta teoría de la práctica, o mejor, del sentido práctico, se define ante todo contra la filosofía del sujeto y del mundo como representación»[38]. Bourdieu sustituye el término regla por la noción de sentido práctico, y las reglas de parentesco de Lévi-Strauss se convierten en estrategias matrimoniales y usos sociales del parentesco. Hay aquí sin duda una tentativa de introducir un papel más activo de los agentes sociales, pero conserva de la aproximación estructuralista el postulado de lo arbitrario cultural, del universo simbólico que le permite realizar la reducción de esta dimensión a su único nivel social. La concepción de la estética en una aproximación así sigue siendo por lo tanto fundamentalmente fiel a una perspectiva estructural de transposición de los gustos, indefinidamente trastocados, invertidos según los diversos modos de regulación de los esquemas distintivos.

Es la metáfora del juego la que para Bourdieu hace las veces de instrumento para escapar a la alternativa entre subjetivismo y objetivismo y para pensar la práctica: «El *habitus* como sentido del juego es el juego social incorporado, convertido el naturaleza»[39]. Haciendo de la necesidad virtud, el *habitus* permite que lo necesario y deseable sea lo ade-

---

[35] *Ibid.*, p. 55.
[36] *Ibid.*, p. 55.
[37] *Ibid.*, p. 88.
[38] P. Bourdieu, *Le Monde*, 4 de mayo de 1980.
[39] *Id.*, *Choses dites*, cit., p. 80.

cuado, despedir a la historia colectiva y al sueño de las grandes noches revolucionarias. Es «el verdadero equivalente sociológico del Edipo freudiano»[40].

El sujeto bourdieusiano, producto del *habitus*, presupone implícitamente, según Alain Caillé, un trabajo de duelo perfectamente proporcional a la incompletud del reconocimiento social bajo la forma del doble capital económico y cultural, por lo tanto «el sujeto no sería más que la suma de sus renuncias»[41], es decir, un ser totalmente reducido a las presiones externas que actúan sobre sus haberes, imagen invertida del sujeto sartriano. Por otra parte, según Jacques Rancière, los resultados de la encuesta realizada para *La distinción* son decepcionantes porque no dejan ver más que «lo que el sociólogo ya sabía»[42], en la medida en que el universo estético se reduce a un problema de distancia, en este caso al juicio en términos de gustos para distinguirse del ethos popular. El sociólogo conservaría una simple lógica de los lugares al practicar tanto la reducción del contenido de la estética como del contenido de los debates intelectuales en *Homo academicus*[43]. En esta última obra consagrada al estudio sociológico de los universitarios, el campo está estrictamente circunscrito por cortes respecto a su historicidad, los contenidos enseñados, el ambiente político y social, para permitir distinguir *habitus* diferentes, a la vez imbricados y en una situación de conflicto.

Es en el interior de las lógicas del propio campo donde se encuentra el sistema de presiones que, según Bourdieu, aclara las tomas de posición, el itinerario y la obra del universitario, objetivados de esta forma. Desde esta perspectiva, Bourdieu trabaja en su propia objetivación en tanto que participante pleno de este universo académico. En este campo, sin duda puede avanzar hacia un mejor conocimiento de sí mismo, de lo que lo obliga, y problematizar su propio itinerario. Pero cuando publica en 1989 una enorme suma de seiscientas páginas sobre *La Noblesse d'État*[44] para demostrar de forma erudita que las grandes escuelas sirven para reproducir las elites de la nación, se experimenta el sentimiento de un agotamiento esta vez manifiesto de un paradigma que, sin embargo, tiene el mérito de buscar una tercera vía entre objetivismo y subjetivismo, pero sin conseguirlo. En efecto, no escapa a la caída en esquemas reproductores en cuyo seno circulan los agentes, como fantasmas que encantan el buen funcionamiento de las estructuras a las que sirven.

---

[40] A. Caillé, *Critique de Bourdieu*, cit., p. 126.
[41] *Ibid.*, p. 132.
[42] J. Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres*, cit., p. 271.
[43] Véase cap. 6, «La segunda juventud de los durkheimianos: Pierre Bourdieu», p. 115.
[44] P. Bourdieu, *La Noblesse d'État*, Minuit, 1989.

30

LA INVITADA DE ÚLTIMA HORA: LA GEOGRAFÍA DESPIERTA A LA EPISTEMOLOGÍA

En los grandes debates de los años sesenta alrededor del paradigma estructuralista, en vano se buscaría una disciplina que, sin embargo, tiene un lugar bien establecido en el seno de las ciencias sociales. Incluso tuvo su momento de gloria a comienzos del siglo XX: la geografía. Esta ausencia es tanto más sorprendente cuanto que hemos podido comprobar hasta qué punto el estructuralismo ha privilegiado las nociones de relaciones en términos de espacios, a expensas de un análisis en términos de génesis. La sincronía sustituye a la diacronía; tras la búsqueda de los orígenes, se hace predominar un efecto cartográfico, la atención se ha desplazado hacia los diferentes cambios efectuados por la mirada y por lo tanto no se puede estar más que sorprendido por no encontrar la geografía en el centro de esta reflexión de los años sesenta.

El largo sueño de una disciplina sin objeto

La geografía está entonces hundida en un largo sueño, sorda a unas preguntas que habrían debido despertarla de su sopor, y muda en tiempos especialmente habladores. Esta larga ausencia tiene algunos fundamentos. En primer lugar, la disciplina geográfica en estos años sesenta sigue definiéndose como una ciencia de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, entre los elementos de la geomorfología, la climatología... y los que dependen de la puesta en valor humana de las condiciones naturales. A este respecto, la ambición estructuralista de fundar las ciencias del hombre únicamente sobre la cultura, según el modelo de las ciencias del lenguaje, es vista como algo extraño a la preocupación del geógrafo, que, por el contrario, funda la unidad de su disciplina

sobre la correlación entre los dos niveles de la naturaleza y de la cultura: «Los geógrafos vivieron esto como algo que no les concernía»[1].

Se puede incluso considerar que los geógrafos desconfiaban de un paradigma que tenía el peligro de romper su disciplina, puesto que si bien no es la única ciencia humana que se debate entre la naturaleza y la cultura (también es el caso de la psicología o la antropología), es la única, en esta época, que rechaza un reparto siguiendo estos dos ámbitos de su saber.

La otra razón de la ausencia de la geografía tiene que ver con la propia historia de esta disciplina, que tiene tendencia a vivir en los años sesenta de los logros de sus esplendores pasados con tal seguridad que cada vez se encuentra más desfasada. Sin duda la geografía tuvo su hora de gloria, especialmente brillante. Tras la derrota de 1870, respondió a las necesidades de reconquista de Alsacia-Lorena vinculando su suerte a la historia-batallas nacional de Ernest Lavisse, desde la perspectiva de la legitimidad de los derechos de la patria francesa. El *Tableau géographique de la France* de Paul Vidal de La Blache abre, por lo tanto, la gran *Histoire de France* de Ernest Lavisse[2].

Una vez acabada la guerra y reconquistada Alsacia-Lorena, la geografía vidaliana va a hacer escuela liberándose de esta perspectiva patriótica y desvinculándose de la empresa del Estado. Abandona entonces lo político y la política y se inclina hacia el campo. Redescubre con felicidad una acogedora Francia del terruño, abigarrada en su diversidad regional. En los años 1920-1930, la geografía vidaliana se lanza a monografías regionales; se hace historiadora y el historiador se hace geógrafo. Es la edad de oro de la escuela geográfica francesa, cuya influencia alcanza a todo el campo de las ciencias sociales, así como a la comunidad de geógrafos a escala mundial.

Con ocasión del congreso internacional de geografía que se celebra en París en 1931, llega el momento del triunfalismo para esta escuela francesa de geografía que ve cómo geógrafos del mundo entero la consagran como predominante. Durante la sesión inaugural, el delegado del gobierno italiano, el general Vacchelli, puede declarar: «Por limitarme a la obra realizada durante los últimos cincuenta o sesenta años, son especialmente los geógrafos franceses los que han hecho penetrar y progresar en Europa las ideas modernas sobre morfología, y es en Francia sobre todo donde la geografía humana ha recibido orientaciones nuevas»[3]. Los patrones de esta escuela son entonces Albert Demangeon y Emmanuel de Martonne.

---

[1] Daniel Dory, entrevista con el autor.

[2] P. VIDAL DE LA BLACHE, *Tableau géographique de la France*, Hachette, 1911.

[3] General Vacchelli, citado por PH. PINCHEMEL, *La Recherche géographique française*, Comité national français de géographie, 1984, p. 11.

Pero los geógrafos van a ver cómo los historiadores se hacen con su éxito. Lucien Febvre comprendió en seguida la fuerza de atracción de estas monografías. Defendió ardientemente a Vidal de La Blache contra la escuela de geopolítica alemana de Ratzel y contra el desafío lanzado por los sociólogos durkheimianos en 1922[4]. Cuando funda con Marc Bloch la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale* en 1929, coloca a Albert Demangeon en el comité de la revista. En cuanto a la orientación de la nueva escuela histórica francesa, retoma en lo esencial el paradigma vidaliano[5]. Al ligar su suerte a la de los nuevos historiadores, los geógrafos ven cómo se les roba su propio dinamismo, que va a beneficiar únicamente a los historiadores.

Después de la guerra y en los años sesenta, las grandes monografías regionales son las de los historiadores: Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Goubert, Georges Duby... Aunque la institucionalización de la disciplina geográfica progrese en estos años cincuenta-sesenta, sigue vinculada estructuralmente a la historia, desvitalizada, y no hace más que gestionar la herencia vidaliana caracterizada por su naturalismo, por el predominio otorgado a las permanencias, su carácter monográfico y contingente, así como su deseo de seguir siendo una escritura literaria. Las dos orientaciones principales de los estudios geográficos franceses siguen situadas en el marco regional y privilegian el estudio de los paisajes. Al no haber sacado todas las consecuencias de la desaparición del determinismo, los geógrafos practican entonces el método de los cajones y se contentan con yuxtaponer en nombre de una síntesis ideal los elementos del relieve, del clima, de la población, de las redes urbanas; todo en monografías cuya pretensión esencial no es verdaderamente problemática, sino que desea solamente la exhaustividad. Esta geografía tradicional va a conciliarse con una aproximación marxista que se abre un hueco en la posguerra, con la influencia que van a tener cierto número de geógrafos comunistas: Pierre George, Jean Dresch, nombrados para la Sorbona, y Jean Tricart en la Universidad de Estrasburgo. Pero, marcados por la geografía tradicional y prisioneros de su empirismo, estos geógrafos no lograron agitar su disciplina y abrirla hacia un cuestionamiento epistemológico de sus fundamentos o hacia diálogos teóricos interdisciplinares. Tanto más cuanto que la coyuntura de la guerra fría y del estalinismo era poco propicia a la salida de estos geógrafos comunistas encerrados en la torre de marfil de su doble certidumbre: por un lado, la de un materialismo histórico y, por otro, la de un saber empírico apoyado en las grandes obras del pasado, sin contar con

---

[4] L. Febvre, *La Terre et l'évolution humaine*, A. Colin, 1922 [ed. cast.: *La tierra y la evolución humana*, México, UTEHA, 1960].

[5] Véase F. Dosse, *L'Histoire en miettes*, cit.

algunas tradiciones zhdanovianas como aquella en la que cae el geógrafo Jean Tricart cuando oponía la geomorfología marxista a la geomorfología burguesa de sus predecesores[6].

Hubo sin duda algunos tímidos intentos de debate que pronto fueron abortados, como el coloquio de geógrafos comunistas en Ivry el 28 y 29 de junio de 1953[7], pero la deseada revolución epistemológica no se produjo. En cuanto a la generación formada por Pierre George, Bernard Kayser, Raymond Dugrand, no consiguió mover las montañas y deshacerse de un saber geográfico muy regional, periférico, cuando no menospreciado en el mundo universitario e intelectual de los años sesenta.

El agotamiento de la geografía se acelera tanto más deprisa cuanto que pierde su objeto privilegiado con esta Francia del terruño que se moderniza a pasos acompasados. Hay que encontrar el camino de salvación y algunos geógrafos van a ver en la apertura hacia el extranjero la posibilidad de renovación de su disciplina: «Hasta 1968, la mayoría de los colegas estaban sinceramente persuadidos de que no había fuera de Francia geografía digna de este nombre»[8]. Pero por fin se van a establecer contactos entre la geografía francesa y la anglosajona, especialmente gracias a geógrafos francófonos de Suiza, Canadá y Bélgica. En esta difusión de lo que se va a llamar nueva geografía, Paul Claval va a desempeñar un papel importante[9].

Esta nueva geografía rompe con la descripción de la generación precedente. Ya no se ve a sí misma como género literario para ganarse los galones de ciencia. Se vuelve hacia las disciplinas económicas y sociales que por su parte han avanzado por el camino de una conceptualización del espacio que se convierte entonces en el objeto privilegiado de la disciplina. Con el mismo deseo de cientificidad, los geógrafos quieren apoyarse además en un material cuantificado, en fuentes estadísticas sólidas, y esperan mucho de las técnicas cuantitativas para la renovación de su disciplina: «El neopositivismo de moda en las ciencias sociales reemplaza al positivismo de comienzos de siglo»[10]. La geografía vidaliana, esencialmente concentrada en el mundo rural, agrícola, se hace caduca por la propia evolución de la sociedad. Los nuevos geógrafos adaptan sus métodos de aproximación a un mundo que se ha hecho

---

[6] J. Tricart, «Premier essai sur la géomorphologie et la pensée marxiste», *La Pensée* 47 (marzo-abril 1953), pp. 62-72.

[7] Véase J. Suret-Canale, «Géographe, marxiste», *Espaces Temps, Espace/Marxisme* 18-19-20 (1981), p. 15.

[8] P. Claval, «Contemporary Human Geography en France», *Progress in Geography* 7, pp. 250-279.

[9] *Id.*, *La Nouvelle Géographie*, «Que sais-je?», núm. 1693, PUF, 1977 [ed. cast.: *La nueva geografía*, Barcelona, Oikos-Tau, 1979].

[10] *Id.*, «Mutations et permanences», *Espaces Temps* 40-41, «Géographie, état des lieux. Débat transatlantique», 1989.

urbano, móvil, objeto de una transformación acelerada. A la descripción, en el sentido concreto, de lo visible, los nuevos geógrafos oponen la necesidad de escrutar lo no dicho, lo implícito, lo oculto: «Ningún geógrafo se limita ya a los aspectos visibles de la realidad»[11].

Es de esta nueva orientación de la geografía que sitúa la disciplina en el centro de las ciencias sociales, pertenencia hasta entonces rechazada, de donde va a venir la renovación progresiva de la disciplina en los años setenta. Es cierto que Pierre Gourou ya había participado desde 1960 como geógrafo tropicalista en la aventura de la antropología estructural, participando con Lévi-Strauss en la revista *L'Homme*. Pero era un caso excepcional. En lo esencial, la geografía había permanecido separada de las ciencias sociales. Su objeto, recuperado por la nueva historia, había desaparecido; no quedaba más que una institución disciplinaria desorientada, y tan crispada sobre sí misma que el menor desafío habría provocado su desaparición súbita.

Un despertar tardío

El despertar de la disciplina geográfica es progresivo a partir de comienzos de la década. La apertura hacia las matemáticas va a provocar poco a poco interrogantes de orden epistemológico. En 1971, jóvenes geógrafos del sudeste de Francia deciden, ante la insuficiencia de su formación en matemáticas e informática, poner en común sus conocimientos. Constituyen un grupo de trabajo de nombre muy francés, el grupo Dupont, cuya notoriedad, sin duda, nunca va a ser la del grupo Bourbaki, pero cuyo trabajo sobre la cuantificación pronto va a desembocar en una reflexión teórica en términos de formalización matemática. Luego «se trata poco a poco de epistemología»[12]. Las reuniones del grupo en la capital del Comtat Venaissin hicieron de estos geógrafos los Dupont de Avignon. En 1972, además de la celebración en Besançon del primer coloquio de matemáticas aplicadas a la geografía y la publicación de una obra de reflexión sobre la disciplina[13], una nueva revista de geografía ve la luz con *L'Espace géographique*. Su título revela la vocación de la nueva geografía de instalarse en el centro de las ciencias sociales gracias al concepto de espacio.

---

[11] R. Brunet, 1972, citado por Ph. Pinchemel, *La Recherche géographique française*, Comité national française de géographie, 1984, p. 16.

[12] Ch. Grataloup, *EspacesTemps* 4 (1976), p. 49.

[13] *La Pensée géographique contemporaine*. Miscelánea ofrecida al profesor A. Meynier, Presses Universitaires de Bretagne, 1972.

Signo revelador de esta opinión totalmente nueva, y que rompe con esta indeterminación de la geografía dividida entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas: cuando el filósofo François Châtelet publica en 1973 el último tomo de su *Historia de la filosofía*, dedicado a la filosofía de las ciencias sociales, recurre a Yves Lacoste y por lo tanto otorga un sitio a la geografía junto a la psicología, la sociología, la etnología, la historia y la lingüística. «La apertura comienza con el excelente artículo de Lacoste aparecido en la enciclopedia de Châtelet»[14].

Yves Lacoste no oculta el estado de crisis que experimenta el discurso geográfico tradicional, su ineptitud para la reflexión teórica y su empecinamiento en sostener orgullosamente un espíritu prosaico, evitando cuidadosamente toda forma de abstracción. Lacoste constata que la práctica de los geógrafos ya no corresponde a su proyecto unitario en la medida en que unos se especializan en geografía física mientras que los otros se inician en la vía de la geografía humana, pero sin cuestionarse sobre esta contradicción que desvela «el carácter falaz del proyecto de geografía unitaria»[15]. Ridiculiza con humor y atino el carácter tristemente enumerativo, simple catálogo de la Redoute* producido según el eterno sistema de cajones, del saber geográfico, llamado de síntesis. En la intersección de numerosas disciplinas, el geógrafo es llamado a utilizar los datos de éstas sin interrogarse sobre su validez. El estado de la cuestión deja ver un vacío teórico tal que incluso es posible interrogarse sobre la posible desaparición de una disciplina que ha perdido su objeto, y que está desprovista de método: «La geografía ha entrado en el tiempo del desgarro»[16].

Lacoste considera que el salto no puede provenir de una simple formalización matemática del saber geográfico, y que los geógrafos no podrán ahorrarse la construcción de sus conceptos sobre el modelo epistemológico, preconizado por Bachelard: «Hay que reflexionar para medir y no medir para reflexionar»[17]. Lacoste entrevé las puertas de la salvación para la geografía resituando el estudio metódico de los espacios en el seno de las funciones que ejerce sobre ellos el aparato del Estado, y recuerda a este respecto el papel de los geógrafos alemanes del siglo XIX en la formación de una geopolítica cuya utilización fue llevada al paroxismo bajo Hitler, lo que contribuyó al descrédito de esta

---

[14] Jacques Lévy, entrevista con el autor.

[15] Y. LACOSTE, «La géographie», en F. CHÂTELET, *Histoire de la philosophie. La Philosophie des sciences sociales*, Hachette, 1973, p. 247 [ed. cast.: *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976].

* Famoso catálogo de venta de ropa por correo *[N. de la T.]*

[16] A. MEYNIER, *Histoire de la pensée géographique en France*, PUF, 1969.

[17] G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, PUF (1938), p. 213 [ed. cast.: *La formación el espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974].

opción en la posguerra. Preconiza la definición de diferentes escalas de conceptualización antes de pensar en articularlas, de distinguir el espacio en tanto que objeto real, y el espacio en tanto que objeto de conocimiento. Sobre este punto, igual que sobre el relativo al vínculo necesario entre teoría y práctica política, la referencia epistemológica esencial de Lacoste es Althusser, citado explícitamente[18], y que sirve claramente como modelo epistemológico para repensar o pensar el espacio. La geografía habría sido entonces el último continente en ser influenciado por el althusserismo.

Por su parte, prosiguiendo colectivamente esta reflexión sobre la geografía, la corriente modernizadora, llamada ya «Géopoint», celebra su primer coloquio en 1976 con el tema «Théories et géographie», en la Universidad de Ginebra[19]. El medio de los geógrafos comienza entonces a agitarse en los años setenta, aunque no hay que creer que toda la disciplina toma el camino de la renovación. Jacques Lévy recuerda el momento en que, haciendo la agregación de geografía en 1974, oyó que el tribunal le reprochaba no haber hecho cantar al mapa, no haber sido lo bastante lírico. Va a oír hablar del término estructura en un nivel institucional por primera vez tras haber pasado la agregación, en 1975, con ocasión de un seminario reservado a estudiantes muy adelantados ya en la materia de su disciplina, impulsados por universitarios marginales, y en el marco de una universidad periférica para los geógrafos, París-VII: «El título del seminario era: "Estructuras, sistemas y procesos". Se lo llamaba "Estructuras y máquinas" para decir que se trataba de cosas arbitrarias e incontrolables. Estaba impulsado por François Durand-Dastès y Roger Brunet»[20]. Más que el estructuralismo, que en este momento ya estaba moribundo, es la teoría de sistemas la que conoce entonces un cierto éxito entre los geógrafos, especialmente tras la aparición de Francia de la *Teoría general de los sistemas*[21].

Se encuentra aquí el principio de inmanencia del estructuralismo, así como la idea de interdependencia de los elementos, y su necesaria aprehensión a partir de una lógica de conjunto, global. Pero, a diferencia del estructuralismo, el modelo proviene de las ciencias de la naturaleza, y ya no de las ciencias humanas, de la lingüística. Parte del postu-

[18] Y. Lacoste, «La géographie», cit., p. 282.

[19] Este coloquio gira alrededor de cuatro comunicaciones: S. Gregory: «Théorie géographique et méthodologie statistique»; C. Tricot: «Les mathématiques en géographie: recherche d'une structure descriptive cohérente»; C. Raffestin: «Problématiques et explication en géographie», y J.-B. Racine: «Discours idéologique et discours géographique: un nouveau débat».

[20] Jacques Lévy, entrevista con el autor.

[21] L. Von Bertalanffy, *Théorie générale des systèmes* [1954], Dunod, 1973 [ed. cast.: *Teoría general de los sistemas*, Madrid, FCE de España, 1976].

lado de la complejidad de lo real y de la imposibilidad de aislar un número restringido de variables, lo que obliga a considerar la totalidad de los mecanismos en relación, según el modelo de leyes próximas a la termodinámica. El sistema ofrece la ventaja de un paradigma que permite buscar las interrelaciones, las acciones y reacciones, y por lo tanto superar el descriptivismo ambiente del gremio de los geógrafos tradicionales. Permite también salvar el carácter unitario de la geografía presuponiendo que todo tiene que ver. Entre otras prolongaciones, la teoría de sistemas tendrá efectos por el lado de la apertura hacia preocupaciones centradas en el ecosistema, la ecología: «En eso, los geógrafos estaban cómodos, al menos los que pensaban que la naturaleza tenía relación con su disciplina»[22]. Sin embargo, construida sobre el modelo de la cibernética, la teoría de sistemas no lleva a un análisis en términos de dinámica más que el estructuralismo.

HÉRODOTE

En este clima de receptividad, Yves Lacoste aparece dos veces en 1976 y realiza una apertura significativa poniendo dinamita en los resquebrajados cimientos de la geografía tradicional, la de los profesores. Publica el mismo año *La geografía: un arma para la guerra*[23] y lanza en Maspero una nueva revista, *Hérodote*[24], con un subtítulo significativo de la ruptura que efectúa con el pasado de la disciplina: «Stratégies, géographies, idéologies». Lacoste toma como blanco la enumeración descriptiva de la geografía universitaria. Le opone el uso eficaz que hacen los poderes tanto sociales como político-militares del espacio, y la manipulación ejercida sobre los que se ven atrapados en estrategias que sufren sin conocer sus pormenores. Su propósito esencial es hacer visibles las estrategias ocultas que tienen el espacio como envite, mostrar dónde hay un encabalgamiento de los diferentes conjuntos espaciales en coherencias no percibidas.

Lacoste recuerda a este respecto el origen militar de la utilización del conocimiento sobre el espacio, los mapas de estado mayor, y se abre hacia toda una perspectiva fructífera de rehabilitación de la geopolítica, hasta entonces desacreditada. A partir de una aproximación esencialmente crítica, emprende una demistificación que debe dar origen a un auténtico saber estratégico recuperado por los que sufren los distintos

[22] Daniel Dory, entrevista con el autor.

[23] Y. LACOSTE, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, PCM, Maspero, 1976 [ed. cast.: *La geografía: un arma para la guerra*, Barcelona, Anagrama, 1990].

[24] Hérodote; director: Yves Lacoste; secretaría de redacción: Michel Abhervé, Olivier Bernard, Jean-Michel Brabant, Béatrice Giblin, Maurice Ronai.

modos de dominación del espacio social. Esta dimensión política, tradicionalmente ocultada en la geografía vidaliana, debe volver a convertirse en el horizonte de estudio del geógrafo para percibir y analizar las zonas de crisis, de tensión, y contribuir así a su comprensión. A este respecto, Lacoste opone a la preferencia vidaliana por los fenómenos de permanencia, alrededor de la noción de paisaje fuera de lo político, la necesidad de comprender las turbulencias nacidas de la modernización con sus fenómenos de aceleración en la transformación de los distintos espacios, en suma, una geografía de la crisis: la que traduce las degradaciones de la biosfera, la degradación de las potencialidades alimenticias, la explosión demográfica, la aglomeración urbana, la acentuación de las desigualdades, el enfrentamiento de las potencias.

El análisis de todos estos fenómenos implica una mirada diferente según las escalas consideradas entre lo local y lo planetario. Se abre hacia una macro-geografía de los territorios que supera la tradición monográfica regional tan potente en Francia. En el centro de la cuestión política, *Hérodote* tampoco deja de mirar hacia las distintas articulaciones del espacio social. Lacoste cree redibujar las lógicas de espacios manipulados por los estados mayores modernos que son las grandes multinacionales para trazar el mapa de sus redes, la articulación entre sus lugares de montaje, el emplazamiento de sus diversos centros de producción subcontratada con el fin de restituir las lógicas subyacentes de la explotación económica.

Pretende ante todo volver a dar alguna vitalidad a una geografía que parecía moribunda, e inscribe su proyecto en el marco más global de una colaboración activa con otras ciencias sociales llamadas a alimentar esta reflexión nueva sobre el espacio. Así, el grupo de discusión de *Hérodote* está compuesto por geógrafos, pero también por etnólogos, urbanistas, filósofos, periodistas. *Hérodote* retoma por lo tanto el proyecto crítico del paradigma estructuralista en declive, y las estrategias revisadas deben permitir descifrar el tercer término del subtítulo de la revista: las ideologías.

Se reconoce aquí todavía una influencia althusseriana difusa, punto de paso hacia una reflexión epistemológica sobre lo que fundamenta el discurso geográfico. El primer número de la revista comprende incluso una contribución apasionante, alimentada de semiótica, de referencias a Christian Metz, a Algirdas-Julien Greimas..., sobre la noción de paisaje[25]. La otra repercusión del estructuralismo en la disciplina geográfica es la influencia que ha ejercido Foucault sobre el equipo de *Hérodote*, que percibe en la obra del filósofo toda una reflexión sobre la mirada, sobre los dispositivos y lógicas desplegadas en el espacio, y lo invita a

---

[25] M. Ronai, «Paysages», *Hérodote* 1 (1976).

responder a las preguntas de los geógrafos en el número inaugural de la aventura de *Hérodote*: «El trabajo que usted ha emprendido coincide (y alimenta) en gran parte con la reflexión que hemos iniciado en geografía, y de forma más general sobre las ideologías y estrategias del espacio. Al cuestionar la geografía, hemos encontrado cierto número de conceptos: saber, poder, ciencia, formación discursiva, mirada, episteme, y su arqueología ha contribuido a orientar nuestra reflexión»[26].

Lacoste, que pertenece a esa generación de geógrafos formados por Pierre George, pudo salir del economicismo teñido de marxismo de una geografía esencialmente descriptiva gracias al contexto colectivo de la Universidad de Vincennes del post-68, gracias al baño estructural-marxista que reinaba allí y que permite abrir la geografía a un diálogo teórico con François Châtelet, Michel Foucault y los althusserianos en general de los distintos departamentos de Vincennes-la estructuralista. Era el momento de que la geografía cambiase, antes de que los bulldozers arrasasen las últimas huellas de la ebullición de este periodo.

Espaces Temps

El otro hecho sintomático del despertar de la geografía es la lucha que va a comenzar un puñado de jóvenes geógrafos contestatarios en la sección de historia-geografía de la ENSET[27] contra la geografía tradicional. Van a repetir, a partir de un marco más estrecho y más periférico, la batalla que se ha producido a mayor escala entre sus mayores en los años 1966-1968 en la Sorbona contra las humanidades clásicas en nombre de la ciencia. Con retraso en esto también, los geógrafos van a experimentar la protesta procedente de jóvenes investigadores deseosos, como sus ancestros de los años sesenta, de más rigor, e insatisfechos por el conocimiento que se les ofrecía. Nada predestinaba sin embargo a la ENSET de Cachan para convertirse en lugar de agitación o de innovación, pero la suma de algunos azares va a hacer de ella el foco de surgimiento de una revista que pronto va a dispararse como soporte de otra geografía, *Espaces Temps*.

En el punto de partida, un modesto boletín de la sección historia-geografía de la ENSET, simple expresión de la comensalidad muy querida a los geógrafos que disfrutan de vivir y trabajar juntos con ocasión de las excursiones al campo. Pero este boletín trimestral enseguida superó este marco tan tradicional para manifestar la insatisfacción frente al conocimiento geográfico enseñado: «Al hacer la agregación con

---

[26] «Questions à Michel Foucault sur la géographie», *Hérodote* 1 (1976), p. 71.

[27] ENSET: École Normale Supérieure de l'Enseignement Technique.

Christian Grataloup, nos desilusionamos de la geografía, y buscamos una ocasión de manifestarlo de una forma u otra»[28].

El primer boletín de la sección historia-geografía va a aparecer en octubre de 1975 con el título *Espaces Temps*[29]. Se va a beneficiar de un eco que supera la modestia del proyecto inicial puesto que Maurice Le Lannou le consagra su crónica de *Le Monde* con el título provocador de: «Des géographes contre la géographie»[30]. La verdad es que no era para hacer un panegírico de las posiciones de los jóvenes iconoclastas, sino, al contrario, para indignarse de sus «excesos», aunque reconociéndoles «una parte de verdad».

El responsable de la apacible sección de historia-geografía de la ENSET, Albert Plet, comienza a atemorizarse ante tanto ruido. Para prevenir cualquier golpe de parte de la institución de los geógrafos, reacciona vivamente a la lectura del proyecto del segundo número de *Espaces Temps*, especialmente ante la virulencia de las críticas formuladas contra el *Diccionario de geografía*, publicado bajo la dirección de Pierre George. Albert Plet alerta a la dirección de la ENSET y en definitiva el número, ya impreso, no es autorizado a salir. El artículo acusado, firmado por Jacques Lévy, «Le dictionnaire d'une géoghraphie», tomaba la obra dirigida por Pierre George como síntoma de aquello en lo que se había convertido la disciplina geográfica: una mezcla de anécdotas, de erudición, de empirismo y de vacío teórico: «El diccionario espera reparar su indigencia científica por la abundancia de términos técnicos o extranjeros. No se puede estar resentido contra un libro, contra una materia que al menos haya enseñado qué es un "miombo" y un "igniambrita". Así, el batiburrillo generalizado característico de la obra debe ser considerado como un obstáculo y una máscara. [...] Igual que las multitudes ocultan con frecuencia una infinidad de soledades, la abundancia de materiales permite disimular su nada interior»[31].

Este bloqueo en la ENSET era el mejor trampolín para la revista con el fin de salir del marco confidencial de un boletín de sección; no tenía otra solución. Los miembros de la revista se ponen en marcha, recogen numerosas firmas en un escrito de protesta, reciben apoyos importantes como el de Milton Santos. Tras un compromiso, *Espaces Temps* puede reaparecer por fin; ya no es el boletín de la sección de la ENSET, sino una revista independiente que por lo tanto cambia de naturaleza.

Se define entonces una línea de intervención que da lugar a la publicación de un manifiesto en el número 4, en 1976: «Pensar la geografía;

---

[28] Jacques Lévy, entrevista con el autor.

[29] *Espaces Temps*, núm. 1; comité de redacción: J.-P. Burdy, A. Bidaud, Ch. Grataloup, M. Hours, B. Judic, J. Lévy, Y. Lévy-Piarroux, J.-L. Margolin, J.-F. Martini, C. Virole.

[30] M. LE LANNOU, *Le Monde*, 8-9 de febrero de 1976.

[31] J. LÉVY, *Espaces Temps* 2 (1976), p. 22.

reflejar la historia; intervenir en la enseñanza; preguntar a las ciencias sociales»[32]. La intención clara es hacer que la geografía participe en la aventura de las ciencias sociales a través de la profundización de la noción de espacio social, convertida en piedra angular de la empresa: «Queremos que el estudio del tiempo social y del espacio social participe, en su lugar legítimo, en el movimiento contemporáneo de las ciencias humanas»[33]. Los autores de la revista tienen por lo tanto la intención de romper el aislamiento del conocimiento geográfico para abrirlo a los avances realizados por las ciencias sociales vecinas. Quieren situarse en la superficie de contacto de las distintas disciplinas, y para hacer esto consideran indispensable un giro hacia una reflexión de orden epistemológico, teórico: «Al interesarnos por la filosofía, tan alejada hasta ahora de la geografía, queremos saber qué es una ciencia»[34].

A partir de este giro considerado inevitable, se pueden percibir los ecos retrasados de las cuestiones epistemológicas de los años sesenta y especialmente la influencia de las tesis althusserianas. La referencia de *Espaces Temps* al marxismo es explícita como «guía en suma para la práctica científica»[35], y esta referencia debe servir para liberar el conocimiento geográfico de su contenido ideológico para permitir el anclaje sólido de la disciplina geográfica como ciencia.

En esta perspectiva refundadora, se reconoce el trabajo impulsado en los años sesenta por los althusserianos en el sentido del desplazamiento de las fronteras disciplinares y de crítica de los falsos pretextos con el fin de hacer emerger la ciencia, la teoría, después de la realización del corte epistemológico, ya observado en el interior de la obra de Marx, y que los geógrafos de *Espaces Temps* esperan captar también, pero en el interior del conocimiento geográfico. Althusser, por lo tanto, fue muy tenido en cuenta también aquí, incluso aunque estemos en la época de la autocrítica de su teoricismo: «Para mí, Althusser fue una mediación hacia la epistemología francesa: Bachelard, Canguilhem e incluso Durkheim»[36]. Esta dimensión del giro necesario en relación con el objeto, la necesidad de construir de forma rigurosa, ha inspirado a estos jóvenes geógrafos, que se vuelven partidarios de una interdisciplinariedad en la que su disciplina debía asentarse, pero no una interdisciplinariedad blanda, tipo cubo, como la llamaba Lacan, donde cualquiera podía venir a comer o beber: «Se aplicó la fórmula de Jaurès a propósito del patriotismo y del internacionalismo. Algo de interdisciplinariedad aleja las disciplinas; mucho las une. El interés de ésta reside en su carác-

---

[32] Manifiesto, *Espaces Temps* 4 (1976), p. 3.
[33] *Ibid.*, p. 5.
[34] *Ibid.*, p. 7.
[35] *Ibid.*, p. 8.
[36] Jacques Lévy, entrevista con el autor.

ter conflictivo»[37]. Lo que, sin embargo, diferencia *Espaces Temps* de la inspiración althusseriana es la voluntad de no limitarse a «pensar la geografía», sino de intentar hacerla, de enfrentarse con el campo, mientras que Althusser se acantonaba en su posición de filósofo crítico, por encima de la lucha, no asignando verdaderamente ningún lugar a las ciencias sociales que por principio, según él, eran incapaces de realizar algún corte epistemológico en el interior de su cuerpo de conocimientos. Pero la referencia althusseriana, ya sea por los textos de Althusser, de Étienne Balibar o los de Michel Pêcheux, Michel Fichant o Pierre Raymond[38], guía los pasos teóricos de la revista *Espaces Temps* en la difícil búsqueda del objeto propio de la geografía definida como espacio social que debe convertirse en el crisol de todo estudio desde una perspectiva que pretende ser esencialmente «científica», a diferencia de *Hérodote*, que prefiere a la categoría de ciencia la de «saber pensar el espacio».

La formalización gráfica: la coremática

Otra influencia ha renovado el conocimiento geográfico y procede más directamente todavía de la efervescencia estructuralista de los años sesenta; es la reflexión y la práctica sobre el uso de la gráfica en geografía. En este campo esencial de la cartografía, de la representación de las distintas formas de lo real, el iniciador fue Jacques Bertin, director del laboratorio de gráfica de la EHESS. Está metido, por lo tanto, en el centro de las ciencias humanas en un lugar fundamental de la reflexión estructural sobre las distintas formas de escritura en estos años sesenta. Publica en 1967 *Sémiologie graphique*[39]. Bertin considera en esta obra-manifiesto la representación gráfica como transcripción de signos y deduce de ello que «la representación gráfica es una parte de la semiología, ciencia que trata de todos los sistemas de signos»[40].

Partidario así de hacer que la geografía participe desde 1967 en el conjunto de las reflexiones semiológicas, Jacques Bertin no será realmente comprendido en este momento, teniendo en cuenta la situación de aislamiento de la disciplina geográfica. Será utilizado entonces sobre todo por los historiadores, como Pierre Chaunu o Fernand Braudel. Bertin preconiza una formalización del discurso geográfico que pasa, por

---

[37] *Ibid.*

[38] P. Raymond, *Le Passage au matérialisme*, cit.; *Matérialisme dialectique et logique*, cit.

[39] J. Bertin, *Sémiologie graphique*, Mouton, 1967.

[40] *Ibid.*, p. 8.

lo tanto, por la estricta separación del contenido (la información) y del continente (los medios del sistema gráfico). Al estilo de los semióticos literarios, Bertin delimita, como Christian Metz en su gran sintagmática de la película narrativa, un número limitado de ocho variables pertinentes situadas en dos planos distintos. Considera entonces la gráfica como un lenguaje, según el modelo de la lingüística estructural.

La imagen es concebida y construida como una estructura. De esta reflexión ha surgido una práctica, la de una cartografía más analítica que descriptiva que funciona en la EHESS como servicios prestados a las ciencias sociales, pero que no es un verdadero lugar de producción de ideas, de problemáticas. El proceso técnico se ha impuesto sobre la creación, sobre la teoría.

Bertin habría predicado en el desierto en los años sesenta, pero sus orientaciones fueron retomadas y sistematizadas por Roger Brunet, que dio nueva vida a este eje de reflexión en 1980[41], alrededor de la noción de corema, que es la versión geográfica de la noción de fonema para la lingüística estructural, como la más pequeña unidad de valor distintivo que permite describir el lenguaje gráfico alrededor de estructuras espaciales elementales: «Tenemos aquí sin duda el punto de llegada de un largo camino en la geografía para vincular su vertiente idiográfica (los espacios sociales descritos) y su aspecto nomotético (producir principios generales de organización de los espacios de las sociedades)»[42]. Al ser el vasto campo de los mapas coremáticos tan indefinido como la gramática del mismo nombre, se ve hasta qué punto los geógrafos que tomaron el camino de la formalización estructural en el ocaso de su vida todavía no han agotado su fecundidad.

---

[41] R. Brunet, «La composition des modèles dans l'analyse spatiale», *L'Espace géographique* 4, 1980.

[42] Ch. Grataloup, «L'explorateur et le missionaire», *L'Homme et la Société* 95-96 (1960), p. 14.

31

EL RETORNO DEL RECHAZADO: EL SUJETO

DIALÓGICA Y PRAGMÁTICA

El sujeto había desaparecido de la problematización de las ciencias humanas, entre otras cosas bajo el impulso de un modelo lingüístico que había descartado su pertinencia para fundamentar mejor su cientificidad. Ahora bien, esta misma lingüística se orienta cada vez más en los años setenta hacia una reintroducción del rechazado de su campo de investigación. Este regreso al seno de una disciplina que gozaba todavía de un gran prestigio va a acelerar el proceso al final del cual el sujeto, el individuo, van a poder ser tratados de nuevo. Recordemos que ya muy pronto, en 1966, Julia Kristeva había introducido en el seminario de Barthes la idea de intertextualidad, de dialógica, exponiendo la obra de Mijail Bajtin.

Esta presentación de Bajtin será retomada más tarde por otro semiólogo de origen búlgaro, Tzvetan Todorov, que va a cambiar radicalmente sus posiciones a fines de los años setenta, a partir de la lectura sistemática de toda la obra de Bajtin. La ocasión es un proyecto de estudio para devolver a la obra de Bajtin una coherencia que hasta entonces no permitía captar la dispersión de sus escritos, publicados en traducciones disparatadas, lo que daba una impresión vaga a sus conceptos en lengua francesa. La obra aparece en 1981[1]: «Yo quería humildemente producir un texto auxiliar, una especie de introducción a la obra de Bajtin, pero ésta, a medida que la conocía mejor para presentarla, me influía profundamente»[2]. Es sorprendente comprobar que el proceso de implicación

[1] T. TODOROV, *M. Bakhtine, le principe dialogique*, Le Seuil, 1981.
[2] Tzvetan Todorov, entrevista con el autor.

y de transformación del lector vivido por Bajtin cuando estudió la obra de Dostoyevski se reproduce con Todorov y su lectura de Bajtin. Este fenómeno de interacción entre el objeto de estudio y el sujeto de éste es lo que da lugar al concepto de dialógica. Provoca una ruptura decisiva con el distanciamiento y la normalización del objeto lingüístico hasta entonces en uso en el estructuralismo.

Es desde ahora el diálogo entre el lector y el autor el que da sentido, el que abre el campo del estudio literario o ideológico hacia un horizonte mucho más amplio que el simple desciframiento de la coherencia interna de un texto. Todorov, apoyándose en Bajtin, vuelve a poner el foco sobre el contenido del decir, sobre la recepción de éste por el lector, y ya no exclusivamente sobre las distintas maneras de producir sentido.

Son las apuestas del sentido lo que hay que captar, y sólo la dialógica puede dar cuenta de ellas. Lo que sobre todo va a determinar en Todorov una ruptura con el formalismo del primer periodo, y un deseo de reintroducir una reflexión sobre el sujeto y el sentido, es su trayectoria política. Su fascinación por el formalismo en los años sesenta tenía que ver esencialmente con una reacción de rechazo frente a lo que se practicaba en su país de origen, Bulgaria, es decir, la historia de la literatura puramente evenemencial, totalmente ajena a los textos en sí mismos: «En esta situación, experimentaba la necesidad de completar lo que faltaba y de insistir sobre el punto ciego de los estudios literarios»[3]. Por otra parte, en el contexto estalinista de un dogmatismo ideológico implacable que era la matriz de lectura obligada de todo texto literario, había en Todorov la voluntad de huir de esta pesada influencia, refugiándose en el interior del propio texto, de sus categorías gramaticales, de su ritmo, en el nivel lo más alejado posible de la capa de plomo ideológica que pesaba sobre los estudios literarios.

Este deseo de huir de la política y la ideología cambió en Todorov, que se adapta rápidamente a Francia, adquiere la ciudadanía francesa, y adapta entonces sus posiciones a otra realidad, democrática esta vez: «Comencé a descubrir que era posible influir en el curso de las cosas alrededor de los años 1978-1980, y este descubrimiento de otra relación con la política me hizo sentir que se imponía un cambio de perspectiva»[4]. Si bien Todorov no reniega de los importantes logros de una reflexión que permitió leer mejor un texto, captar mejor su construcción, marca sus distancias respecto a lo que no considera como un fin en sí mismo, sino un simple instrumento para tener acceso al contenido, a la propia significación.

---

[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*

Partiendo del principio de que el investigador en ciencias humanas se ve fundamentalmente implicado por su objeto, hay que partir de esta implicación, según Todorov. Es lo que él lleva a cabo orientando sus trabajos, a partir de fines de los años setenta y bajo la influencia de las tesis bajtianas de la dialógica, hacia el estudio de la dialógica, hacia el estudio de la pluralidad de las culturas, de la unidad de la especie humana, de la alteridad.

Este trabajo desemboca en dos obras, una de 1982 y otra de 1989[5], que permiten a Todorov emprender un diálogo con la tradición literaria francesa sobre su percepción de la alteridad, y de la misma forma revivir, implicándose en ella, la conquista de América: «Quiero hablar del descubrimiento que yo hago del otro»[6]. El sentido de esta conquista sólo es perceptible como realidad intersubjetiva. Se descubre en la incapacidad de los occidentales para descubrir a los americanos por debajo de América, lo que es signo a la vez de una revelación y de un rechazo de la alteridad. Por su parte, los indios, que consideran su relación con el mundo como punto de llegada de todo un sistema de signos, que están más atentos a una comunicación entre ellos y el mundo que a la dimensión interhumana de estas relaciones, tienen un modo de comunicación «que es responsable de la imagen deformada que tuvieron los indios de los españoles»[7]. Si los españoles vencen es ante todo, según Todorov, porque privilegian esta comunicación interhumana que fundamenta su superioridad, pero esta victoria es amarga porque se paga al alto precio del sacrificio de la dimensión esencial, la de la relación con el mundo en la civilización occidental: «Ganando por un lado, el europeo pierde por el otro; al imponerse en toda la tierra mediante lo que fundaba su superioridad, aplastaba al mismo tiempo su capacidad de integración en el mundo»[8].

Todorov reconstruye esta estrategia minuciosa de conquista de Cortés, que no se aplica tanto a tomar al otro como a comprender al otro para asentar mejor su dominio y destruir mejor lo que representa. Cortés consigue así una buena comprensión de la sociedad azteca y un claro dominio de su sistema de signos. Gracias a este dominio asegura, a la cabeza de un puñado de conquistadores, el control sobre el mayor imperio de América Central.

Todorov no vuelve, sin embargo, a una historia tradicional, puramente evenemencial, de la conquista. Se mantiene en la perspectiva de un estudio de los sistemas simbólicos a partir de una reflexión sobre el signo, sobre la semiótica, pero resituándola en el interior de su marco

---

[5] T. TODOROV, *La Conquête de l'Amérique*, Le Seuil, 1982; *Nous et les autres*, Le Seuil, 1989.

[6] *Id.*, *La Conquête de l'Amérique*, cit., p. 11.

[7] *Ibid.*, p. 81.

[8] *Ibid.*, p. 102.

contextual y dialógico: «La semiótica no puede ser pensada fuera de la relación con el otro»[9]. En el horizonte de esta reflexión, Todorov participa de una preocupación ética, de la que los textos y la historia no son más que soportes, para conseguir que llegue una nueva era: la de una comunicación entre los hombres que permita superar el antagonismo conceptual entre el otro y el igual, tan antiguo como la humanidad, poniendo las bases de una nueva armonía: «Estoy buscando, aunque pueda parecer pretencioso y cómico, una especie de sabiduría»[10].

Por esto, Todorov, en tanto que individuo, rechaza desde ahora anular la dimensión del «Yo» para sumergirse mejor en el interior de relatos pasados de la historia literaria e ideológica, con el fin de entablar entre ellos este diálogo que espera que sea generador de la deseada armonía. Este giro radical de Todorov respecto de su primera fase formalista coincide de hecho en gran parte con las posiciones del que, sin embargo, se presentaba como adversario del estructuralismo de los años sesenta, Paul Ricœur y su hermenéutica.

La literatura vuelve a incidir en la lingüística

El concepto de dialógica, nacido de la crítica literaria, va a penetrar en el campo de la lingüística, donde va a ser utilizado como instrumento operativo. Es la manifestación clamorosa de la inversión en curso, puesto que hasta entonces era la lingüística la que alimentaba la reflexión de la nueva crítica literaria. Así, en el campo lingüístico, Oswald Ducrot va a utilizar la noción de dialógica en su reflexión sobre los actos del lenguaje, a propósito de la pragmática: «Vemos incluso que se realiza una especie de simbiosis entre el campo de la lingüística y el campo literario»[11]. *En Les Mots du discours*[12], Oswald Ducrot había ya analizado los conectores argumentativos, el papel de las pequeñas unidades de lenguaje que inducen un determinado número de posiciones argumentativas y hacen así presión sobre el interlocutor. Desde una perspectiva similar, esta vez impregnada de la noción de dialógica, Ducrot escribe *El decir y lo dicho*[13], en el que utiliza las concepciones polifónicas de Bajtin desde una óptica esta vez propiamente lingüística[14]. A diferencia de Todorov, sin embargo, Ducrot no concibe su apro-

---

[9] *Ibid.*, p. 163.

[10] Tzvetan Todorov, entrevista con el autor.

[11] Alain Boissinot, entrevista con el autor.

[12] O. Ducrot, *Les Mots du discours*, Minuit, 1980.

[13] *Id.*, *Le Dire et le Dit*, cit.

[14] Especialmente O. Ducrot, «Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation», *ibid.*, pp. 171-233.

ximación pragmática al lenguaje como una ruptura con sus posiciones saussurianas, estructuralistas: «Tengo la impresión de ser totalmente estructuralista en lo que hago. [...] Cuando hago una pragmática integrada, querría que fuese tan estructural como la sintaxis o la fonología que se hacían en los años cincuenta»[15]. En este caso, la pragmática abre un horizonte de estudio ignorado hasta entonces, el sujeto, pero éste sigue siendo por principio una abstracción formal interna a las convenciones del lenguaje.

La teoría de la enunciación, en la filiación de Benveniste, despega en los años ochenta. Devuelve al sujeto un lugar fundamental en la reflexión lingüística. Así, Michelle Perrot, historiadora en París-VII, en un tribunal con ocasión de una tesis de lingüística sobre el lenguaje de las mujeres defendida por Marina Yaguello[16], se sentirá asombrada y cautivada por la evolución de la lingüística, especialmente por su consideración de la enunciación, a partir de cuestiones de género, y por la diversidad de prácticas lingüísticas: «Me di cuenta de que había una lingüística totalmente distinta que ya no era en absoluto la que yo había conocido»[17].

Investigaciones muy avanzadas en el sentido de la formalización como las de Maurice Gross revelan, por su parte, que a partir de la observación sistemática de las propiedades de los verbos franceses, por su probabilidad de aparición en un contexto o en otro, se puede deducir, limitándose a un centenar de construcciones posibles, que ninguno de los 8.000 verbos estudiados es comparable a los otros: «Se produce entonces una especie de vértigo cuando se percibe que nuestro cerebro es capaz de hacer funcionar miles de verbos que pertenecen a la misma clase sintáctica, la clase de los verbos, con propiedades que hacen que cada verbo sea en la práctica único»[18]. Esta comprobación de Maurice Gross hace pedazos la idea de estructura con sus nociones de clase y de sustitución en un eje paradigmático. Partiendo de la comparación de las propiedades, nos situamos en la de lo heterogéneo, y esta perspectiva cuestiona lo generalizable.

Incluso el generativismo chomskiano se pregunta hoy, con Nicolas Ruwet, acerca de un indispensable estatuto que hay que otorgar al sujeto, al sentido, en el campo de estudios sobre la sintaxis: «En Chomsky, hay algo que me molesta desde hace una década, y es la articulación entre la sintaxis formal y los problemas de sentido»[19]. Nicolas Ruwet ya no se limita entonces a los procesos innatistas de las estructuras del

---

[15] Oswald Ducrot, entrevista con el autor.
[16] M. YAGUELLO, *Les Mots et les Femmes* [1978], Payot, 1987.
[17] Michelle Perrot, entrevista con el autor.
[18] Marina Yaguello, entrevista con el autor.
[19] Nicolas Ruwet, entrevista con el autor.

cerebro para arreglar los problemas que plantea la sintaxis: «Nos vemos enfrentados a cosas mucho más sutiles que apelan al sentido y que son cuestiones de pragmática»[20].

Trabaja también sobre problemas en los que la cuestión del sujeto está en primer plano, como la distinción entre el sujeto de conciencia y los diferentes sujetos implicados en una proposición, el que habla y aquel del que se habla. Así sucede con el uso del pronombre «lo» en la frase: «Pierre cree que María lo ama». En este caso no se puede remitir el amor de Marie a Pierre: «Esto tiene que ver con el hecho de que elementos como "lo" no pueden remitir al sujeto consciente, al sujeto de la frase en la que se encuentra "lo", que expresa un contenido de conciencia. [...] No se puede hacer una gramática del "lo" sin tener esto en cuenta. Es una de las grandes dificultades de la gramática generativa desde hace una década»[21].

El éxito de las investigaciones sobre la enunciación es tal que alcanza también el núcleo duro de la semiótica de la escuela de Greimas de París. Si bien no hace vacilar al propio Greimas, provoca su furia cuando uno de sus discípulos fieles, organizador desde el primer día de la escuela de París, Jean-Claude Coquet, se hizo responsable de un crimen de lesa majestad al publicar en 1987 un número de *Actes sémotiques* en el que, reconociendo el mérito de Greimas por haber desempeñado un papel fundamental en la creación de una semiótica «objetual», alaba los méritos de otra semiótica, «en la línea de Benveniste», a la que califica de «sujetual»[22]. Greimas, director de la revista, preferirá suspenderla voluntariamente antes que sancionar con su autoridad una línea de investigación que sigue considerando metafísica. El cuadrado de los semióticos greimasianos se verá reducido.

En este número, Jean-Claude Coquet recordaba las bases de la semiótica objetual tal y como la habían definido Algirdas-Julien Greimas y Joseph Courtès en 1979[23], encarnada por el «él» que es su emblema. Según Greimas, se convierte «junto al caballo, en una de las mayores conquistas del hombre»[24]. El sujeto ya no tiene en esta semiótica un estatuto particular. Se ve reducido a figurar como un operador de transformaciones, mientras que «en una semiótica "sujetual" cada discurso está centrado»[25]. El trabajo de Benveniste invita, por lo tanto, a revisar el

---

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*

[22] J.-C. COQUET, «Linguistique et sémiologie», *Actes sémiotiques*, IX, 88, 1987.

[23] A.-J. GREIMAS, J. COURTÈS, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, 1979 [ed. cast.: *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1982].

[24] A.-J. GREIMAS, citado en «Biobibliographie», *Recueil d'hommages pour A.-J. Greimas*, Amsterdam, 1985, p. LXVIII.

[25] J.-C. Coquet, «Linguistique et sémiologie», loc. cit., p. 13.

esquema actancial de la semiótica objetual si se admite que cada discurso está centrado[26]. Jean-Claude Coquet reevalúa totalmente la aportación decisiva de Benveniste al trabajo del semiótico, gracias a la diversificación y a la definición que ofrece de las instancias del discurso y a la precoz reflexión, comenzada en la posguerra, sobre qué es un sujeto, articulado con una acción, especialmente en una obra aparecida en 1948[27]. Coquet anuncia entonces, también él, los términos de un viraje fundamental cuando concluye: «Hjelmslev y Greimas han elaborado esbozos de lo que podía ser una teoría semiótica general. La importancia de su obra dejó en la sombra durante un tiempo todos los intentos por elaborar una semiótica del discurso. Con Benveniste y la lenta consideración de sus propuestas por parte de los investigadores, sobre todo a partir de 1970, esta semiótica "sujetual" podía, o mejor dicho, pudo constituirse»[28].

La intersubjetividad

La dimensión de la intersubjetividad, de la dialógica, permite, por otra parte, captar los límites de la aproximación estructural de Martial Guéroult en el campo de la historia de la filosofía. Guéroult había construido todo un método de elucidación de los textos filosóficos concebidos como autosuficientes, y separados de su contexto, de todo parasitismo externo para valorar mejor su coherencia y arquitectura interna.

Ahora bien, esta aproximación basada en este tipo de reducción puede llevar a graves errores de interpretación. Es lo que sucede según Alexis Philonenko a propósito del análisis de la Doctrina de la ciencia de Fichte[29]. Philonenko reprocha a Guéroult reconducir la interpretación hegeliana de Fichte y sostener el carácter inconsistente de su idealismo. Guéroult, que concibe esta obra fichteana desde el punto de vista de su cierre, percibe una contradicción entre el idealismo ontológico afirmado por Fichte en la primera parte, teórica, de la *Doctrina de la ciencia*, en la que reduciría el mundo al yo, al pensamiento, a la conciencia todopoderosa, y una segunda parte, práctica, en la que percibiría el mundo como el horizonte de la acción, lo que presupone la idea de la realidad del mundo, y por lo tanto una conciencia fundamentada en su exterioridad. Guéroult concluye de ello la incapacidad estructural de

---

[26] J.-C. Coquet, *Le Discours et son sujet*, Klincksieck, 1984.

[27] E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Maisonneuve, 1948.

[28] J.-C. Coquet, «Linguistique et sémiologie», loc. cit., p. 20.

[29] M. Guéroult, *Études sur Fichte*, Aubier-Montaigne, 1977; A. Philonenko, *L'Œuvre de Fichte*, Vrin, 1984.

Fichte para fundar la acción del idealismo práctico a partir de sus bases teóricas.

Ahora bien, Philonenko desplaza el ángulo de análisis de Guéroult mostrando que el primer principio de la *Doctrina de la ciencia* no es, según Fichte, la exposición de la verdad, sino de hecho la verdad envuelta en el error. Es la primera ilusión trascendental que el filósofo debe deconstruir para alcanzar la verdad. Los diversos estados de conciencia no derivan entonces de un yo con poder ilusorio según Fichte, sino, al contrario, de la deconstrucción de éste. Si Philonenko puede percibir de forma tan diferente el discurso de Fichte es porque deroga el principio de cierre del texto sobre sí mismo postulado por Guéroult, lo que le permite aclarar la *Doctrina de la ciencia* mediante otros textos de Fichte. Procede así a una ampliación del corpus para encontrar una coherencia que ya no es entonces la de la composición estrictamente sistemática tal y como la concibe Guéroult.

La diferencia de interpretación procede por lo tanto fundamentalmente de la propia idea de cierre del texto que defiende Guéroult, para el que los objetos filosóficos no existen más que por sí mismos, apartados de toda tentación externa, mientras que la inteligibilidad de la filosofía fichteana presupone una relación dialógica con su obra. Ahora bien, esto es lo que postula Fichte como base de su trayectoria: «En el prefacio de *Doctrina de la ciencia*, Fichte escribe que la comprensión de ésta supone el libre poder de la intuición interna. Es posible interpretarlo de diferentes maneras, pero esto ante todo quiere decir que la lectura ya no será una lectura muerta o puramente estética, y que no será posible seguir el proceso descrito de validación, luego de deconstrucción y por último de reconstrucción de la verdad sin al mismo tiempo cambiar»[30]. Esta verdad poco a poco desvelada en este recorrido filosófico debe ser entonces reasumida por el lector, por el historiador de la filosofía. Es una conquista que nunca está cerrada y que se abre hacia lo indefinido de la interpretación y hacia una relación de comunidad, de intersubjetividad.

Por su parte, Joëlle Proust, que no reniega de la fecundidad del método estructural, y especialmente del acento que se puso en el rigor, la literalidad, la textualidad, y considera el discontinuismo efectuado en la historia de la filosofía y de las ciencias por Guéroult, Goldschmidt, Bachelard y Canguilhem como pertinente y fructífero, no deja de ver, sin embargo, sus límites en el nivel de la articulación de los sistemas entre sí: «Cuando se quiere comprender qué hace que un filósofo se interese por otro filósofo, existe la obligación de salirse un poco del hecho de que cada sistema sería una entidad cerrada sobre sí misma con

---

[30] Jean-Christophe Goddard, entrevista con el autor.

significados de uso interno»[31]. Replanteando el problema de las filiaciones en la historia de la lógica, Joëlle Proust plantea la hipótesis de que hay otros tipos de estructuración de los textos además de la que se descubre por medio de su análisis estructural. Este nivel de articulación diferente revela cuestiones y estructuraciones trans-sistemáticas que remiten a una comunicación entre los sistemas.

Joëlle Proust vuelve a abrir, por lo tanto, el campo de análisis hacia la historicidad de los textos, que remite en lo esencial a una misma realidad cognitiva, fundamento de una especie de realidad transtextual: «Si tiene sentido comparar lo Bello en Platón con lo Bello en cualquier contemporáneo, es que hay una especie de estructura subyacente en estos dos conceptos»[32]. Para tener acceso a ésta, ella preconiza superar la idea de cierre de Guéroult y de discontinuismo de la epistemología de las ciencias, introduciendo un nuevo concepto, el de tópico comparativo. A una primera etapa de observación de la organización formal de la obra filosófica debe sucederle, por lo tanto, una segunda etapa, la de la interpretación, que «consiste en acometer las condiciones tópicas de intertextualidad»[33]. Esta perspectiva permite que los textos y los sistemas dialoguen entre sí para valorar las singularidades de cada uno, así como las invariantes estructurales que transmiten. Ella abre entonces también una dialógica en materia de búsqueda de verdad filosófica: «El tópico comparativo tiene la lejana ambición de contribuir a recordar que la historia de la filosofía no es un mausoleo»[34].

Roland Barthes: los placeres de sí

El retorno del sujeto permite a Roland Barthes desembarazarse de su caparazón teórico que le impedía dar libre curso a su placer de escribir. Decide cortar por lo sano en el interior de la tensión que lo atravesaba hasta entonces entre el hombre de ciencia y el escritor, eligiendo esta vez claramente al segundo personaje. Tras haber defendido el placer del texto en 1973, da un paso más hacia la subjetivación de su forma de escritura al tomarse a sí mismo como objeto, en una autobiografía no lineal, formada por una colección de informaciones parciales y dispersas que se sale de los cánones habituales del género. Los sustituye por «biografemas». Pero si bien la forma permanece fiel a una cierta deconstrucción, el retorno sobre sí mismo, la exposición de sus afectos, de sus

---

[31] Joëlle Proust, entrevista con el autor.

[32] *Ibid.*

[33] J. Proust, «Problèmes d'histoire de la philosophie: l'idée de topique comparative», en *Bulletin de la société française de philosophie* (julio-septiembre 1988), p. 92.

[34] *Ibid.*, p. 98.

recuerdos, la imagen de sus parientes revelan hasta qué punto el retorno del rechazado es espectacular: en efecto, alcanza a un autor que había sido uno de los teóricos más feroces de la no pertinencia de este nivel de análisis.

Estos «biografemas» trazan también las líneas de fuga de una escritura novelesca todavía no plenamente asumida. A este respecto, Barthes nos informa, en otra ocasión, del sentido que tiene para él toda empresa de orden biográfico: «Toda biografía es una novela que no se atreve a decir su nombre»[35]. Cuando aparece en 1975 su *Roland Barthes*, el que escribe deja sitio al escritor. Es verdad que el sujeto-Barthes se expone en tercera persona, bajo la forma del «él» que mantiene una distancia entre el escritor y su objeto. Pero deja ver fragmentos esenciales de sí mismo; se entrega a sus lectores, a la comunicación intersubjetiva, fuente de amor más que de estructura. Por otra parte, «¿quién es todavía estructuralista?»[36], se pregunta. Sin duda Barthes no desvela más que una parte de sí mismo: su enfermedad, su curación, el antituberculoso, su época escolar. El sujeto que debe trasparentarse se desea ante todo un efecto de lenguaje, más que referencia a una naturaleza extratextual. Debe dar lugar a un efecto Barthes, imagen móvil, fuente polifónica de múltiples composiciones y recomposiciones cuyas únicas indicaciones son ofrecidas por una partitura que quiere ser ante todo libre, abierta sobre lo indefinido de las interpretaciones.

El sujeto Barthes se deja ver sobre todo mediante la exposición de su cuerpo, bajo la forma de fotografías, pero también exponiendo las manifestaciones de éste, como la migraña: «La división social pasa por mi cuerpo: mi propio cuerpo es social»[37]. El cuerpo desempeña el papel de una «palabra-mana», incomprensible, multiforme, polimorfa; es el significante que ocupa el lugar de todo significado. Barthes recuerda en esta ocasión que en *corpus* aparece el cuerpo. Este sujeto que vuelve gracias a que se escuchan sus manifestaciones corporales pone de manifiesto una nueva fase en el itinerario barthesiano que expone distinguiendo cuatro etapas en su obra[38]: la mitología social, la semiología, la textualidad, que dejan sitio en 1973-1975 a la moralidad cuyo inspirador es Nietzsche: «Siempre pensar en Nietzsche»[39].

Cuando aparece la obra, Maurice Nadeau destaca el efecto de doble impresión para confundir todavía más las pistas esbozadas en estos «biografemas», pidiéndole al propio Barthes que recensione su propio

---

[35] R. Barthes, *Tel Quel* 47 (1971), p. 89.

[36] *Id.*, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Le Seuil, 1975, p. 121 [ed. cast.: *Roland Barthes*, Barcelona, Kairós, 1978].

[37] *Ibid.*, p. 128.

[38] *Ibid.*, p. 148.

[39] *Ibid.*, p. 164.

libro en *La Quinzaine Littéraire* con el título «Barthes elevado a tres»[40]. Esta obra constituye un acontecimiento puesto que proporciona al público algunos rasgos significativos del que ha sido a la vez el más adulado de la hazaña estructuralista y el más reservado de la tribu acerca de sí mismo, pero es también y sobre todo el síntoma del giro radical que en este año 1975 lleva al conjunto del mundo intelectual lejos de las orillas de la cientificidad y lo acerca a una búsqueda de sí. La publicación de Barthes fue un acontecimiento sobre todo en este sentido. *Le Monde* le dedica dos páginas y Jacques Bersani, que se pregunta: «¿Dónde está Barthes?», responde con exactitud: «En sí mismo»[41].

Este paso a la literatura, a la reivindicación subjetiva que se aparta de las ambiciones de cientificidad de las ciencias humanas, se cumple por fin en 1977, cuando Barthes publica *Fragmentos de un discurso amoroso*. Es cierto que la obra es el resultado de un seminario celebrado en la École des hautes études sobre las diversas formas de discursividad alrededor del tema del amor, a partir de un texto guía, arquetipo del amor-pasión, el *Werther* de Goethe. Pero más allá de esta confrontación universitaria de dos años, es sobre todo la proyección de su propia subjetividad sobre su objeto, y el efecto de retroalimentación de este objeto sobre sí mismo lo que interesa a Barthes: «Llego incluso a mezclar figuras procedentes de mi vida con figuras de *Werther*»[42]. A partir de este testimonio personal y que coincidía con una tendencia similar entre todos los asistentes al seminario, Barthes renuncia a la idea de publicar un tratado sobre el discurso amoroso y decide escribir él mismo, asumiendo la subjetividad de la intención, un «discurso de un sujeto amoroso. Hubo una inversión», y no un libro sobre el discurso amoroso[43]. El sujeto lo arrastra, por lo tanto, y aquí se trata explícitamente de un sujeto singular que no es otro que el propio Barthes. Asume esta vez el «yo», aunque éste sea evidentemente una composición, un montaje que no se entrega como expresión únicamente de Roland Barthes, aunque lleve su huella, como en la escritura novelesca: «La relación entre el autor y el personaje que se pone en escena es de tipo novelesco»[44]. Barthes, sin embargo, permanece fiel a su inclinación por una escritura fragmentada, y no pretende en absoluto conectar con el orden de un relato lineal contando una historia de amor.

Este giro traduce la vuelta de Barthes a la literatura, que por otra parte confirma cuando anuncia aquello en lo que va a convertirse su

---

[40] R. Barthes, «Barthes puissance trois», *La Quinzaine Littéraire*, 1-15 de marzo de 1975.

[41] J. Bersani, *Le Monde*, 14 de febrero de 1975.

[42] R. Barthes, frases recogidas por J. Henric, *Art-Press*, mayo de 1977, reimpreso en *Le Grain de la voix*, cit., p. 266.

[43] *Ibid.*, p. 266.

[44] *Ibid.*, p. 267.

docencia: «En los cursos, voy a volver a los materiales propiamente literarios»[45]. Con este nuevo matrimonio del semiólogo y el escritor, se produce el éxito público tan esperado, la cumbre de la historia de amor entre Barthes y sus lectores que compensa todos los títulos del mundo. Mucho más allá del cenáculo de los universitarios, Barthes alcanza esta vez a una gran masa de lectores, como demuestra la cifra de ventas de la obra, que se convierte en un best-seller puesto que los 15.000 ejemplares de la tirada inicial se agotan en seguida. El año de salida habrá siete ediciones más, es decir, 79.000 ejemplares vendidos[46], para alcanzar en 1989 la cifra récord de 177.000 ejemplares, cifra poco habitual en el campo de las ciencias humanas para una obra que no saldrá en bolsillo, y que confirma la entrada de Barthes, tras muchos rodeos, en la literatura.

En este año 1977, Barthes conoce también una doble consagración, literaria e institucional, con su entrada en el Collège de France. Pronuncia su lección inaugural el 7 de enero, ante un auditorio donde se apretuja el todo-París. Es en este importante lugar, y como un recordatorio a sí mismo, al impulso crítico de toda su obra teórica, a su horror reiterado ante las diversas formas de empantanamiento social y de adherencia a los clichés pequeño-burgueses, y sin duda también para defenderse al mismo tiempo de cualquier identificación con una institución, aunque sea prestigiosa, donde pronuncia su famosa fórmula: «La lengua, como plasmación de todo lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista; es simplemente fascista, porque el fascismo no es impedir que se diga, es obligar a decir»[47]. Se percibe entonces que Barthes está obligado a inventar esta clase de fórmula de choque para hacer que se apruebe la renuncia a la ambición científica que había formulado en los años sesenta, compensando este abandono con una radicalización de sus posiciones en el plano ideológico; pero su público no está por ello menos emocionado, dando fe de una auténtica alegría colectiva ante la entronización conseguida por el que hasta entonces había caminado por las vías de la marginalidad: «En la sala, donde están representadas todas sus "familias", muchas personas tenían lágrimas en los ojos, experimentaban el vivísimo sentimiento de asistir a algo extraordinario, y la emoción de los amigos atestigua el gran corazón de este hombre, cuya alegría se compartía sin que lo hubiese pedido siquiera»[48].

Esta elección de la literatura y de la introspección es algo más tardío en la persona que, sin embargo, abrió a Barthes el camino de la intertex-

---

[45] *Ibid.*, p. 270.

[46] Datos tomados de L.-J. Calvet, *Roland Barthes,* cit., p. 266.

[47] R. BARTHES, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 7 de enero de 1977.

[48] L.-J. Calvet, *Roland Barthes*, cit., p. 262.

tualidad, Julia Kristeva. Ella publica en 1990 *Los samurais*[49], su primera novela, testimonio sobre la aventura estructuralista de los años sesenta, vista por una de sus actrices principales. El título evoca claramente la generación existencialista precedente y el retrato que hace de ella Simone de Beauvoir con *Los mandarines* en 1954. Existe entonces una filiación reivindicada entre lo que fueron *Les Temps Modernes* en la posguerra y el equipo de *Tel Quel*, pero también diferencias notables entre la referencia a los letrados chinos y la que remite a los guerreros japoneses; una dramaturgia que ha perdido la euforia del compromiso existencialista, intelectuales habitados por una pulsión de combate por el sentido de la vida hasta en la muerte, una generación desilusionada que mira fríamente la pasión y que ya no piensa que el infierno son los otros, sino que se encuentra en cada individuo.

Julia Kristeva había iniciado este giro biográfico en 1983 en *L'infini*, revista dirigida por Philippe Sollers, publicando «Mémoire», donde volvía sobre sí misma desde su llegada a París en el invierno de 1965, y rendía un homenaje a Simone de Beauvoir. Pero el sujeto ha cambiado desde esta época, y Julia Kristeva se desdobla en su novela: es Olga Morena, cuyo emparejamiento pasional y problemático con Philippe Sollers evoca la pareja Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre, y es también la psicoanalista Joëlle Cabarus. El sujeto que vuelve no es, por lo tanto, el mismo, renuncia a la transparencia a la que creía haber llegado el existencialismo, es un ser dividido, ajeno a sí mismo, que piensa allí donde no está y se encuentra allí donde no piensa, un sujeto transformado por el psicoanálisis.

Los afectos y los humores corporales

La consideración del cuerpo en sus manifestaciones se expresa también en el campo del propio psicoanálisis. A mediados de los años setenta, André Green se aleja todavía más de sus posiciones lacanianas. Las critica en nombre de una dimensión esencial del análisis, la de los afectos. André Green conoce a una persona que va a ser importante para él, el psicoanalista británico Wilfried Bion, kleiniano heterodoxo, especialista en psicosis. Lo que sedujo a Green de Bion fue el hecho de que lo que está en primer plano ya no es el Significante, sino la experiencia emocional. Green conserva de este periodo estructural el interés por un diálogo pluridisciplinar con los antropólogos, los filósofos, los lingüistas... pero desde una nueva perspectiva de articulación entre lo corporal

[49] J. Kristeva, *Les Samouraïs*, Fayard, 1990 [ed. cast.: *Los samurais*, Barcelona, Plaza y Janés, 1990].

y lo textual: «Lo que me interesa hoy son personas como Françoise Héritier-Augé o los helenistas Nicole Loraux, Marcel Detienne, porque el cuerpo vuelve en masa. Pero no basta con reflejar los fluidos (la sangre, el esperma) en un gráfico. Se ven perfectamente todas las dimensiones semánticas que arrastran»[50].

También por parte de la antropología se capta un diálogo fecundo con el psicoanálisis sobre el plano de la representación de la materialidad del cuerpo, de sus humores, por lo tanto cara a una conexión mayor con la materialidad de las cosas, hacia el referente corporal: «Hay aquí una posible superación del estructuralismo hacia un mayor materialismo»[51]. Mientras que el paradigma estructuralista tenía tendencia a desustancializar, a vaciar el contenido en beneficio de los juegos formales, a eludir la dimensión de los afectos, éstos regresan como principal dimensión que dilucidar. Hoy, muchos investigadores esperan de los problemas de contenido una renovación, una reactualización del pensamiento antropológico, que por lo tanto puede tomar un camino distinto del cognitivismo: «La reinserción de los problemas de contenido en el seno de los problemas de forma me parece primordial, y la antropología no está mal preparada para ello»[52].

Toda esta dimensión humoral del cuerpo, olvidada en beneficio de un Simbólico purificado, tiende entonces a volverse a convertir en una preocupación esencial, tanto a escala individual de las investigaciones sobre el yo como en el plano de las disciplinas de las ciencias del hombre. Tras el predominio concedido a las lógicas implícitas y ocultas de lo social, la mirada se dirige hoy más bien hacia lo explícito, la observación, la experiencia etnográfica en su singularidad. Este nuevo ángulo de análisis no implica considerar antinómicos los modelos formales y los problemas de contenido, tanto más cuanto que el estructuralismo habría enseñado algo insoslayable, es decir, que no se observan nunca hechos brutos: los hechos son siempre construidos. Ahora bien, para Marc Augé, es propio de la antropología poner en evidencia la antropología implícita de las sociedades que estudia, y cuya simbolización primaria es el cuerpo: «Todo parte de una representación del hombre, del cuerpo humano. Estas sociedades tienen más o menos la misma relación con su antropología que nosotros con nuestra medicina, una impregnación similar»[53]. Le corresponde entonces al investigador no proyectar sus observaciones sobre un sistema puramente lógico, sino estar atento a las proposiciones simbólicas singulares de cada sociedad. Éstas revelan algo esencial sobre las soluciones efectivas que encuen-

---

[50] André Green, entrevista con el autor.
[51] Marc Augé, entrevista con el autor.
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*

tran las sociedades observadas para la resolución de las preguntas que se plantean. Una orientación semejante implica una relación diferente entre el informador y el investigador, que debe tomar al pie de la letra lo que se le dice para reconstruir el lugar de la transmisión, de la herencia, de los intercambios, tal y como los consideran los sistemas simbólicos estudiados.

Esta evolución hacia la consideración de la subjetivación, hacia una atención cada vez más extendida a los distintos tratamientos reservados al cuerpo humano, se encuentra de forma manifiesta en la obra foucaultiana.

32

MICHEL FOUCAULT: DEL BIOPODER A LA ESTÉTICA DE SÍ

Durante los años setenta, la posición de Michel Foucault sobre el papel del intelectual va a evolucionar, adaptándose a los imperativos del presente. Él había definido la modernidad con la nueva figura del «intelectual específico», que renuncia a lo universal para dedicarse a defender las singularidades y todo lo que sitúa al margen de los sistemas, renunciando así a erigirse en conciencia universal, ya sea en nombre del hombre y de sus derechos o del proletariado, para hablar por el contrario en su propio nombre. La creación del GIP en 1971 responde a esta definición.

Pero poco a poco, bajo la influencia de una actualidad en pleno cambio, Michel Foucault va a reconectar en la práctica con la figura de la que se había separado, la del intelectual global que se erige en defensor de los valores de la democracia. Esta evolución va a permitir la unión de dos figuras hasta entonces antitéticas en su compromiso específico, Sartre y Foucault. Sin duda el episodio iraní va a atacar de falsedad esta evolución, pero es fugaz.

La lucha de los derechos del hombre

De hecho, el combate que emprende Foucault a fines de los años setenta y comienzos de los ochenta es el de los derechos del hombre. El frente que se abre con estrépito se sitúa en el Este, con la resistencia que ofrecen los intelectuales disidentes frente al poder de Breznev. Durante la visita oficial del número uno soviético en junio de 1977 a París, los intelectuales franceses se reúnen a instancias de Foucault con los disidentes soviéticos. Es él quien organiza este encuentro en el teatro Récamier, y la invitación está firmada, entre otros, por Jean-Paul Sartre, presente al lado de Foucault pese al deterioro de su estado físico. Es la

ocasión de recordar a la opinión pública internacional la violación de los derechos humanos en la URSS, el uso de los hospitales psiquiátricos con fines políticos reuniendo a las víctimas de esta política, Léonid Pliouchtch, André Siniavski, André Amalrik, Vladimir Boukovski...

Foucault se encuentra así presente en los combates emprendidos en Francia contra los ataques a los derechos humanos, entre ellos la extradición en 1977 del abogado Klaus Croissant, próximo a la Fracción del Ejército Rojo de Alemania occidental. También aquí Foucault se comprometerá totalmente yendo inmediatamente a la cárcel de la Santé con un pequeño grupo para protestar cuando se entera de la expulsión del abogado, y convocará una manifestación con varias personalidades, entre ellas, una vez más, Jean-Paul Sartre. El asunto Croissant es un momento decisivo, puesto que Foucault se sitúa en el plano estricto de los derechos a la defensa del abogado Croissant, sin avalar de ninguna manera las prácticas terroristas de la banda Baader. Esta posición revela una distancia crítica respecto a sus compromisos de antaño, una manifestación de solidaridad con los valores democráticos en nombre de los cuales lucha, mientras que hasta entonces se presentaban como la expresión misma de la mistificación.

Gilles Deleuze, su amigo de siempre, comprendió perfectamente este giro decisivo: no se volverán a ver más, hasta el levantamiento del cadáver de Foucault en la Salpetrière, en 1984, momento de intensa emoción en el transcurso del cual Gilles Deleuze rendirá un último homenaje a su amigo. Son nuevos combates los que solicitan la intervención de Foucault, la implicación en los cuales supone una solidaridad con los principios universales de los derechos humanos.

En 1978, se implica en la ayuda a la *boat-people* junto a Bernard Kouchner, y esta nueva batalla permite una vez más unir a Foucault y Sartre con ocasión de la conferencia de prensa del hotel Lutétia. Cuando va a Ginebra para una nueva conferencia de prensa contra la piratería, lee una declaración cuyos términos marcan la radical conversión de Foucault a la noción de universalidad de los derechos humanos: «Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, que tiene sus deberes y que se compromete a alzarse contra todos los abusos de poder, sea cual sea su autor, sean cuales sean las víctimas»[1]. El humanismo práctico de Foucault le lleva de hecho a reconciliarse fundamentalmente con la forma en que Sartre consideraba el compromiso intelectual. Es evidente incluso cuando en 1982 Foucault va con Simone Signoret y Bernard Kouchner a Polonia para apoyar la lucha clandestina de Solidarnosc, en un momento en que el propio término de solidaridad estaba proscrito.

---

[1] Texto publicado en *Libération*, 30 de junio de 1984.

Siempre muy atento a la articulación de la práctica y de la teoría a partir de las necesidades del presente; Michel Foucault no podía más que cambiar sus posiciones filosóficas en función de sus nuevos compromisos prácticos. El movimiento del 68 ya había producido un desplazamiento de su ángulo de análisis desde las epistemes a las prácticas discursivas. Esta vez, la actualidad lo incita a cuestionarse lo que hasta entonces había soslayado e infravalorado, hasta el punto de hacerlo desaparecer de su campo filosófico: el sujeto. Podemos medir entonces el camino recorrido por un Michel Foucault que en los años sesenta asignaba a tres ciencias (la lingüística, la antropología y el psicoanálisis) la tarea fundamental de salir de nuestro medievo y hacernos entrar en la nueva era estructural de la filosofía del concepto por medio de la disolución de ese mismo sujeto. No solamente reintegra al sujeto en su trabajo teórico, sino que además se dedica a un problema que le preocupa particularmente, la sexualidad. Es a este amplio campo al que Foucault se consagra a partir de 1976, publicando el primer volumen de lo que iba a convertirse en una *Historia de la sexualidad*, con *La voluntad de saber*. No se trata solamente del retorno del sujeto, sino del individuo Foucault a lo más profundo de sí mismo.

Su voluntad de saber, que una vez más va a tomar como objeto el material histórico, consiste en demostrar que se puede desligar al sujeto de su deseo y de su identidad sexual, mostrando así que no se es lo que se desea: «Lo que caracteriza justamente a la homosexualidad es precisamente esta desimbricación del sujeto y del deseo y la construcción de una cultura de amistad»[2]. Al tomar la sexualidad como objeto de estudio, Foucault se vuelve a encontrar en su camino el continente psicoanalítico que siempre lo ha fascinado, sin nunca atraparlo. Mientras que en *Las palabras y las cosas* el psicoanálisis es una de las tres disciplinas que permite sostener la nueva episteme de la modernidad, con *La voluntad de saber* Foucault toma la disciplina psicoanalítica como objeto, pero para oponerse a su ambición hegemónica. Establece una filiación histórica entre el confesionario y el diván, burlándose de los que alquilan sus oídos. Esta vez trata el psicoanálisis a través de la mofa, como defendiéndose, y ya no como una ciencia potencial. Con esta *Historia de la sexualidad*, su proyecto es doble: primero reaccionar contra lo que Robert Castel, su discípulo, llama el «psicoanalismo», que se apodera de todos los campos del saber en estos años sesenta; se opone como filósofo a esta invasión. En segundo lugar, se trata de liberar a la sociedad occidental de su identificación con un sexualismo determinado que

[2] François Ewald, entrevista con el autor.

sostiene el psicoanálisis, sustituyéndolo por una estrategia que debe hacer de la homosexualidad la palanca para la instauración de una cultura de amistad.

Este doble proyecto implica evidentemente enfrentarse con Lacan, que representa con sus cuatro discursos la pretensión hegemónica más acabada: «No se entiende nada de la *Historia de la sexualidad* si no se reconoce en Foucault no una explicación de Lacan, sino una explicación con Lacan»[3]. Incluso aunque Lacan no aparezca nunca citado, se recuerda que fue Foucault el que permitió la existencia de un departamento de psicoanálisis lacaniano en Vincennes en 1969. Al tomar como campo de investigación el objeto privilegiado del psicoanálisis, la sexualidad, Foucault necesita abrir los caminos de un programa estrictamente filosófico que demuestra que se puede soslayar el psicoanálisis, incluso en su campo preferido. El editor de Foucault, Pierre Nora, confirma que se trata sin duda de un desafío a Lacan: «Lo recuerdo pateando en mi despacho: "No encuentro una idea, querido Pierre, no tengo una idea. Llego a la sexualidad después de la batalla, todo está dicho". Un buen día, me envía el manuscrito diciéndome: "Fíjese, la única idea que he tenido es cargar contra Lacan sosteniendo lo contrario de lo que se dice"»[4]. Si bien se reconoce claramente a Foucault en su estrategia constante de desprenderse de sí mismo, de situarse allí donde no se lo espera para juzgar la fidelidad de los que le siguen y la constancia del amor que le profesa su público, está claro en este enfrentamiento algo distinto del simple juego del ratón y el gato. Lo que motiva a Foucault parece mucho más profundo.

La oposición a Lacan, esencial para abrir una vía hacia un discurso diferente del discurso analítico sobre la sexualidad, responde a un doble envite existencial e institucional. Para François Ewald, la relación de Foucault con Lacan no es una relación de hostilidad, y lo que dice Foucault a Nora es una de las muchas humoradas con las que se libra de su interlocutor para no contestar a sus preguntas: «La relación de Foucault con Lacan es mucho menos polémica de lo que se cree. Es muy sensible a la ascesis lacaniana, que considera más paralela que alternativa a la suya»[5]. Según Ewald, no es a Lacan a quien ataca Foucault, sino la sexualización de todo, esa obsesión de los años setenta que identifica el individuo con su sexualidad. Él busca liberarse del psicoanálisis y cuestionar la ecuación que establece entre la identidad y el deseo: «Incluso coincide con Lacan sobre los problemas de la ética, es decir, que respetaría el psicoanálisis en la medida en que sea la base de una ética. Justa-

[3] J.-A. Miller, en *Michel Foucault philosophe*, Le Seuil, 1989, p. 81.
[4] Pierre Nora, entrevista con el autor.
[5] François Ewald, entrevista con el autor.

mente eso es lo que buscaba Lacan. Coincidía así con su deseo de desmedicalizar el psicoanálisis»[6].

El biopoder

Foucault reformula la hipótesis represiva sobre la base únicamente de la esfera discursiva, que es la que atrae toda su atención con el fin de señalar sus componentes históricos. Se aparta entonces de la noción de práctica para concentrarse mejor en la profusión del decir en el campo de la sexualidad: «La historia de la sexualidad [...] debe hacerse en primer lugar desde el punto de vista de una historia de los discursos»[7]. A este respecto defiende la opinión contraria a las tesis según las cuales la sociedad es cada vez más represiva desde la época clásica, y muestra que de ninguna manera se asiste a una rarefacción progresiva de los discursos sobre el sexo, sino al contrario, a una profusión creciente de ellos: «Desde fines del siglo XVI, la puesta en discurso del sexo, lejos de sufrir un proceso de restricción, ha sido sometida, por el contrario, a un mecanismo de incitación creciente»[8].

Occidente, para Foucault, lejos de reprimir la sexualidad, la ha colocado en el centro de un dispositivo de producción de verdad. El sexo se ha convertido en el punto nodal de la transparencia de Occidente. Esta constatación, que invierte la hipótesis represiva, sólo es posible situándose «en una economía general de los discursos sobre el sexo»[9]. Cercano aún de las tesis de *Vigilar y castigar*, Foucault prosigue su análisis de las modalidades de inscripción de los poderes sobre los cuerpos, en una analítica del «biopoder», pero al mismo tiempo inicia una historia de la subjetividad que se disocia de los términos de la Ley y del Poder, anunciando un viraje que aún está por llegar. El «biopoder», en tanto que tecnología coherente del poder, aparecería en el siglo XVII: «Foucault compara la importancia de esta nueva forma de racionalidad política con la revolución galileana en las ciencias físicas»[10]. Este «biopoder» se constituye alrededor de dos polos: la gestión política de la especie humana a partir de las nuevas categorías científicas y ya no jurídicas, y la puesta a punto de tecnologías del cuerpo, de prácticas disciplinarias, entre las cuales la sexualidad va a convertirse en el objeto privilegiado para mode-

---

[6] *Ibid.*

[7] M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 92 [ed. cast.: *La voluntad de saber*, Madrid, FCE de España, 1979].

[8] *Ibid.*, p. 21.

[9] *Ibid.*, p. 19.

[10] H.-L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, cit., p. 195.

lar cuerpos dóciles: «El sexo se convierte en el edificio a través del cual el poder vincula la vitalidad del cuerpo con la de la especie. La sexualidad y los significados de los que es investida se convierten entonces en el instrumento principal de la expansión del biopoder»[11].

El primer objetivo de Michel Foucault es el psicoanálisis en tanto que toma el relevo del confesionario, haciendo que el pecador pase al diván. Sería el modo más refinado de expresión de un poder que ha cambiado de función. Mientras que éste consistía en la época monárquica en dar la muerte (cartas de reclusión, cetro, suplicios) y dejar vivir, la modernidad burguesa ha dado al poder una función nueva, la de hacer vivir y dejar morir, debe «gestionar la vida»[12]. Lejos de enmascarar la sexualidad, la burguesía la pone por delante; es para ella el equivalente simbólico de la sangre aristocrática para afirmar su legitimidad respecto al poder. Todo un discurso sobre el sexo se convierte entonces en el objeto privilegiado de un poder que tiene el encargo de gestionarlo en nombre de la limitación de nacimientos, del control de la sexualidad de los niños y adolescentes, de la psiquiatrización de placeres perversos. La socialización de las conductas procreadoras traduce un mejor control, un mayor dominio del poder sobre la población.

Se establece entonces todo un biopoder, que permite la cuadriculación de la sociedad y que «escapa a la representación jurídica del poder y avanza so capa de ley»[13]. Foucault busca las vías de salida del estructuralismo para un programa que esta vez es explícitamente nietzscheano por su título, *La voluntad de saber*, y que Foucault anuncia en la contraportada, donde se prevén seis futuros volúmenes[14].

Decididamente nominalista, Foucault se aleja de prácticas o de una aproximación institucional del poder. Ya no se trata para él de hacer una sociología histórica de una prohibición, sino «la historia política de una producción de "verdad"»[15]. El poder, ya plural en *Vigilar y castigar*, ya no se percibe aquí como una máquina de encarcelamiento, el lugar de una estrategia represiva, sino al contrario, como el polo de impulso de una producción de «verdad» cuya vertiente de prohibiciones no sería más que la expresión de sus límites. El giro de Foucault, que se deshace de una concepción puramente negativa del poder, hay que relacionarlo con una nueva relación con la política en estos tiempos en que se aleja la perspectiva de una revolución. No se trata aún de la reconciliación

---

[11] *Ibid.*, p. 204.

[12] M. Foucault, *La Volonté de savoir*, cit., p. 181.

[13] H.-L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, cit., p. 266.

[14] 2- *La Chair et le Corps* ; 3- *La Croisade des enfants*; 4- *La Femme, la Mère et l'Hystérique* ; 5- *Les Pervers*; 6- *Populations et races*.

[15] M. FOUCAULT, *Le Nouvel Observateur*, 12 de marzo de 1977.

con el poder, sino de una evitación de éste, la búsqueda de una vía fuera de la ley, fuera de esta práctica de la confesión que se ha generalizado.

El libro tiene un gran éxito de público, puesto que en el año de publicación, en 1976, fue necesaria una tirada suplementaria de 22.000 ejemplares, que se añaden a los 22.000 de la tirada inicial[16], para llegar a casi 100.000 ejemplares en 1989, es decir, casi las cifras de *Las palabras y las cosas*. La prensa le es favorable en conjunto, pero la acogida es más reservada en los medios sin embargo más cercanos a Foucault para los cuales el combate antirrepresivo en el frente de la sexualidad es decisivo.

Él quería sorprender y en este aspecto lo consiguió plenamente, más de lo que esperaba. Pero se encuentra con críticas muy comprensibles por parte de las mujeres en plena lucha por la emancipación, de los psicoanalistas que defienden la cientificidad de su disciplina, relegada por Foucault al papel regional y circunstancial de prolongación de la pastoral cristiana. Por su parte, las obras de los historiadores que entonces estudian las mentalidades, los comportamientos respecto de la muerte, del sexo, de la propiedad..., dejan ver todas la permanencia de los dispositivos represivos. Jean-Paul Aron y Roger Kempf publican incluso en 1978 una opinión contraria con *Le Pénis ou la Démoralisation de l'Occident*. Perciben, al contrario que Foucault, los valores en cuyo nombre la burguesía ha conquistado el poder como algo obsesionado por el antiguo modelo aristocrático del nacimiento y del honor, filiación que fundamenta para la clase burguesa la defensa de una represión feroz: «Su honor propio será la moral y la virtud»[17]. La burguesía es presentada aquí como la que realiza la doble acumulación de capital y de esperma que hay que evitar derrochar; de ahí la obsesión por el onanismo y sus funestos efectos, de ahí la medicalización a ultranza de la sexualidad.

Esta diferencia entre la aproximación de los historiadores y la tesis de Foucault tiene que ver de hecho con los propios postulados de la aproximación genealógica cuyos límites se sitúan únicamente en el nivel discursivo. A este diálogo imposible y a estas reacciones de hostilidad hay que añadir un pequeño opúsculo de Jean Baudrillard que pretende ir incluso más lejos en la negación del referente pretendiendo que el sexo, igual que el hombre, igual que lo social, no tienen más que un tiempo que está a punto de esfumarse; el cuadro, sin duda admirable, trazado por Foucault, es por lo tanto el de un mundo, una época, que se

---

[16] Datos proporcionados por Pierre Nora. Recordemos para comparar la tirada de *La arqueología del saber* en 1969: 11.000, y de *Vigilar y castigar* en 1975: 8.000 y 20.000 ejemplares.

[17] J.-P. Aron y R. Kempf, *Le Pénis ou la Démoralisation de l'Occident*, Grasset, 1977.

acaba. El título de Baudrillard es una provocación en sí mismo, puesto que formula el deseo de *Olvidar a Foucault*[18]. La sonrisa de Foucault se crispa: «Mi problema sería más bien acordarme de Baudrillard»[19]. Foucault, ante la multiplicación de las críticas y las reticencias incómodas de sus amigos frente a sus tesis sobre la sexualidad, se encuentra muy afectado, hasta el punto de abandonar todo el programa de trabajo ya en su mesa y no publicar el segundo tomo hasta 1984, es decir, tras siete años de silencio y sobre bases totalmente renovadas: «Foucault experimenta el amargo sentimiento de haber sido mal leído, mal comprendido. Quizá mal querido: "¿Sabe usted para qué se escribe?", le dijo a Francine Pariente, cuando era su ayudante en Clermont-Ferrand. "Para ser amado"»[20].

Lo que experimenta entonces Michel Foucault es una auténtica crisis personal, que lo llevará hacia lo que tiene más adentro consagrándose a una comparación entre sexualidad y ética, y ya no entre sexualidad y poder. Esta crisis le obliga a acentuar más el giro iniciado hacia la construcción de una ontología histórica del sujeto en sus relaciones con la moral, hacia la respuesta que espera de su investigación histórica sobre las preguntas que se plantea en tanto que individuo: Michel Foucault respecto a sí mismo.

El gobierno de sí

Poco a poco, abandonando su programa inicial de trabajo, Foucault esboza una inflexión de su mirada. Abandona la perspectiva del biopoder, la del sujeto en tanto que sometido por las diversas modalidades del poder, para sustituirla por un cuestionamiento del propio sujeto, en un primer momento a partir de 1978, en el interior de un pensamiento de la gobernabilidad, y luego del gobierno de sí mismo.

Acentúa por lo tanto este movimiento de vuelta al sujeto, de lo que da fe la fascinación que experimenta entonces por Japón, donde viaja con Daniel Defert en 1978, similar a la que pudo sentir Barthes. Viviendo en un monasterio zen, se entrega a los ejercicios espirituales «con gran tensión, con gran intensidad»[21]. Se ve seducido, como Barthes, por una cultura y una religión que expulsan el significado, la identificación con un contenido, para dar libre curso al Significante y privilegiar el hacer sobre el ser.

---

[18] J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, Galilée, 1977 [ed. cast.: *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 2000].

[19] M. Foucault, citado por D. Éribon, *Michel Foucault*, cit., p. 292.

[20] *Ibid.*, pp. 292-293.

[21] D. Defert, France-Culture, 7 de julio de 1988.

Los títulos de sus cursos en el Collège de France revelan la radicalidad del giro que Foucault efectúa, aunque ninguna publicación lo apoye antes de 1984. En 1980-1981, el curso se dedica a «Subjetividad y verdad»; al año siguiente: «La hermenéutica del sujeto»; en 1982-1983: «El gobierno de sí y de lo otros».

Esta vuelta sobre sí mismo parece ser el resultado de un doble movimiento que tiene que ver con la nueva relación que mantiene con la política, pero también con una urgencia personal puesto que se sabe gravemente herido y condenado por su enfermedad. Según Paul Veyne, que estuvo muy cerca de Foucault en sus últimos años y que lo guía en su exploración del mundo grecorromano: «Supo muy pronto qué enfermedad tenía y que esta enfermedad era absolutamente ineluctable [...]. Sus últimos libros sobre la ética fueron libros de ejercicio espiritual en el sentido cristiano o estoico del término»[22]. Enfermo de sida, Foucault va a ocultar su mal a sus amigos e incluso a sí mismo, anotando en su diario personal en noviembre de 1983, según Paul Veyne, que sabía que tenía el sida, pero que su histeria le permitía olvidarlo.

Foucault habla extensamente con ocasión de la aparición del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* sobre lo que estuvo en la base de su mutismo, y responde al mismo tiempo a las críticas que se le han hecho en el momento de la aparición de *La voluntad de saber*. Evidentemente, no descubre su trayectoria más que para esconder mejor lo que la motiva de forma más profunda, lo que no quita nada a su pertinencia en el plano intelectual. Su explicación no es más que un decir a medias cuando vincula sus últimas publicaciones a lo que atraviesa toda su obra, es decir, la búsqueda vacilante de una historia de la verdad. Considera entonces que su proyecto de demostración, enunciado en La voluntad de saber como estudio del biopoder en el periodo de los siglos XVI al XIX, ha terminado en una aporía, y no permite responder a lo esencial: «Me di cuenta de que esto no funcionaba; quedaba un problema importante: ¿por qué hemos hecho de la sexualidad una experiencia moral?»[23]. Esta cuestión implica un rodeo para captar las raíces precristianas de una sexualidad vivida como experiencia moral. La perspectiva se invierte entonces y permite «desprenderse de sí»[24].

El tratamiento del gobierno de los otros se convierte en tratamiento del gobierno de sí; Foucault analiza los procedimientos a partir de los cuales el sujeto se constituye como tal. La continuidad entre las dos últimas obras y *La voluntad de saber* reside en el rechazo a tener en

---

[22] P. VEYNE, France-Culture, 2 de julio de 1988.

[23] M. FOUCAULT, *Les Nouvelles Littéraires*, entrevista, 8 de junio de 1984.

[24] M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984, p. 14 [ed. cast.: *El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI de España, 1987].

cuenta el material de las prácticas y las representaciones históricas, de los códigos prescriptivos, de las prohibiciones: «Mi propósito no era reconstruir una historia de las conductas y prácticas sexuales»[25].

Foucault considera entonces, una vez más, que las críticas de los historiadores son infundadas, porque dejan de lado su proyecto, que es construir una hermenéutica del deseo, «una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones»[26]. A los que le objetan la permanencia y la eficiencia de los códigos represivos, les responde que se ha visto inducido a «sustituir una historia de los sistemas de moral, que se haría a partir de las prohibiciones, por una historia de las problematizaciones éticas hecha a partir de las prácticas de sí»[27]. Esta perspectiva es la que define como reveladora de una coherencia interna de toda su obra, desde su trabajo sobre la locura hasta éste sobre la ética.

La ética de sí

Lo que es nuevo, sin embargo, es el objeto de este cuestionamiento, el sujeto, en su relación con la ética. En este campo clásico de la filosofía, Foucault procede una vez más a una inversión de la óptica tradicional, disociando la moral de la ética. Ya no se trata de situarse en el plano de los sistemas prescriptivos de la moral impuestos desde el exterior y que oponen un sujeto-deseo y un código represivo, sino de percibir los modos de producción del sujeto a través del cuestionamiento de su propia existencia en una ética y estética de sí. Foucault no defiende, sin embargo, una concepción sustancial o universal del sujeto, sino que lo reconstruye en la singularidad de su experiencia que es «el propio cuestionamiento. Es el hecho, a partir de una materia viva, la de las necesidades y deseos, de crear formas a través de las cuales esta materia va a poder ser vivida, pensada, dominada sin duda, pero esto ya no quiere decir oprimida»[28].

Foucault, que ya había invertido la perspectiva tradicional del poder como lugar de control y de represión para mostrar de qué forma era de hecho lugar de producción, separa de forma paralela el arte de sí de todo sistema de legislación moral. Si bien postula una independencia relativa de estos dos niveles, no hay que esperar resolver las cuestiones éticas mediante una revuelta contra los códigos de la moral y la suspensión de

[25] *Ibid.*, p. 9.
[26] *Ibid.*, p. 16.
[27] *Ibid.*, p. 19.
[28] Ch. Jambet, France-Culture, 7 de julio de 1988.

sus prohibiciones. Hay por lo tanto en cierto modo una continuidad respecto al proyecto de investigación inicial, que él mismo en 1984 señaló como «una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura»[29]. Foucault no se ocupó del poder entonces más que para captar mejor las prácticas constitutivas del sujeto. De la misma manera que desearía ser un filósofo del presente, de la actualidad, de donde tomaba sus objetos de trabajo, Foucault reivindica en los años ochenta, aunque de forma siempre velada, una relación autobiográfica con las cuestiones filosóficas que se plantea: «Cada vez que he intentado hacer un trabajo teórico ha sido a partir de elementos de mi propia experiencia»[30].

El filósofo debe situarse e intervenir partiendo de la percepción subjetiva de las crisis, de las fallas del sistema. No se trata en absoluto de un repliegue sobre sí mismo, como muestra Pierre Macherey[31], sino de pensar las condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad en el interior de una estructura. Pensar consiste por lo tanto en situarse en los límites, en las marcas fronterizas de los sistemas de pensamiento para desplazar su trazado. Esto nos lleva a la tragedia personal que vive Foucault, enfrentado a los estragos del trabajo de la muerte en su propio cuerpo: «En *El uso de los placeres*, he intentado mostrar que hay una tensión creciente entre el placer y la salud»[32]. Estas frases de Foucault traducen perfectamente el horizonte autobiográfico que aquí adquiere el aspecto del cuestionamiento filosófico para permitir un trabajo de sí sobre sí, de reacción contra la enfermedad que lo afecta, y repite de forma insoportable la marginalidad en la que se ha mantenido la homosexualidad preconizando una «moral posconvencional»[33]. Va a buscar sus fundamentos fuera de los imperativos de la interiorización de la pastoral cristiana o del psicoanálisis, en la ética del mundo antiguo percibida como estética de la existencia, y por lo tanto lección para «hacer de su vida una obra»[34].

LOS *APHRODISIA*

En este viaje al interior de la Antigüedad, Foucault, que en lo esencial se había movido hasta entonces en un mundo de archivos en el que

---

[29] M. FOUCAULT, «2 essais sur le sujet et le pouvoir», en H.-L. Dreyfus y P. Rabinow, *Foucault, un parcours philosophique*, cit., p. 297.

[30] *Id.*, *Libération*, 30 de mayo de 1981.

[31] P. MACHEREY, «À quoi pensent les philosophes», *Autrement*, pp. 92-103.

[32] M. FOUCAULT, entrevista, *Le Nouvel Observateur*, 1 de junio de 1984.

[33] R. ROCHLITZ, «Esthétique de l'existence», *Foucault philosophe*, cit., p. 296.

[34] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, cit., p. 16.

dejaba de lado los grandes textos canónicos de la historia del pensamiento para preferir manuscritos vinculados a una práctica social como *El Panóptico* de Bentham, se dedica esta vez a los grandes autores cuyos escritos delimitan el archivo sobre el que trabaja. Hay también aquí un desplazamiento, una renuncia a captar la episteme de una época a partir de un archivo medio, y sin duda la expresión del deseo de una relación dialógica entre él mismo y los filósofos más conocidos de la Antigüedad.

Foucault toma del revés la visión de una Antigüedad pagana, dionisíaca, sin fe ni ley, sin tabúes. La sustituye por una Antigüedad grecorromana en la que la práctica sexual se inscribe en una ascesis frecuentemente muy condicionante, prolegómenos de la ascética cristiana. No se puede, sin embargo, establecer entre ellas un vínculo de continuidad, puesto que los temas que se pueden encontrar en un caso y en otro no abarcan los mismos valores. Mientras que el código prescriptivo cristiano reivindica una dimensión universal, la moral antigua no se plantea como un código que hay que generalizar, ni siquiera en el seno de su propia sociedad. Para los griegos, la oposición principal entre los *aphrodisia* diferencia los actores activos y los actores pasivos: las mujeres, los muchachos, los esclavos. La homosexualidad en este caso no es reprimida en tanto que se sea activo en las relaciones con el otro.

Este reparto instituye la ética de una sociedad basada en la virilidad. La conducta virtuosa en el uso de los placeres no se dirige más que a una casta, la de los hombres libres. Implica un dominio de su cuerpo, de sus pulsiones. La división aquí está entre la moderación y la incontinencia, entre la *hybris* (la «desmesura») y la *diké* (el «equilibrio»), mucho más que entre un tipo de sexualidad u otro. Otro valor viril además del dominio de sí, «la templanza es en sentido pleno una virtud de hombre»[35]. Borrar sus placeres es un medio para convertirse en y seguir siendo un hombre libre, es evitar convertirse en su esclavo. El matrimonio en Grecia no vincula sexualmente a los cónyuges en una relación monógama. La reflexión sobre el matrimonio está ligada a una reflexión sobre la casa: el *oikós*. Encontramos en Jenofonte los dos papeles complementarios del hombre que trabaja fuera y la mujer cuyo espacio se desarrolla en el interior de la casa. La fidelidad recomendada al marido no tiene que ver con la exigencia de una relación monógama. En cuanto a lo que frecuentemente se presenta como un signo de relajación según el código moral moderno, el amor por los muchachos, es al contrario el objeto central de la reflexión sobre los *aphrodisia*. Al contrario de la visión más habitual, «es respecto a ellos cuando se formula la exigencia de las austeridades más rigurosas»[36]. La actividad sexual se encuentra enton-

---

[35] *Ibid.*, p. 96.
[36] *Ibid.*, p. 269.

ces en el centro de una auténtica estética de la existencia, aunque reservada a una minoría privilegiada de la población griega, los adultos masculinos libres.

Esta visión que privilegia la relación consigo será sin embargo criticada por Pierre Hadot[37]. Retoma las sentencias de Séneca que encuentra la alegría «en la mejor parte de sí», pero remite ésta a una tensión de sí hacia la trascendencia, hacia la superación de su singularidad, y no a una armonía reducida a un proceso de individuación. El sentimiento de pertenencia a un Todo sigue siendo lo esencial en los estoicos y platónicos, y el sentido de estos ejercicios de control es participar en el Todo cósmico. Pierre Hadot considera bien fundamentada la descripción que da Foucault de la prácticas de sí, de las prácticas de alejamiento de todo lo que es exterior al sujeto para asegurarle un dominio de sí mismo, pero «este movimiento de interiorización es inseparablemente solidario de otro movimiento, donde se eleva a un nivel psíquico superior en el que se encuentra otro tipo de exteriorización»[38].

Por su parte, la historiadora de la Antigüedad Maria Daraki considera que Foucault practica la amalgama entre dos modelos distintos: el del ciudadano que debe adquirir un dominio de sí puesto que lo requiere la sociedad isonómica, su participación en las formaciones de hoplitas para defender la Ciudad, y la segunda figura de la Antigüedad griega que es la del hombre puro, la del renunciante que es el hombre «divino»: «Manteniendo el derecho al uso de los placeres del moderado, le añade la superioridad de la que sólo goza el Abstinente»[39].

Foucault, aplicando el método serial que había teorizado en *La arqueología del saber*, tendría, según Maria Daraki, una tendencia excesiva a leer la Grecia antigua únicamente desde el ángulo del *Homo sexualis*: sobrevalora esta dimensión y hace de ella la clave de la inteligibilidad de esta época, mientras que tras las conductas sexuales lo que está en juego sigue fundamentalmente ligado a lo religioso y a lo político. Esta sobrevaloración es especialmente manifiesta cuando Foucault atribuye las razones de la inquietud de la época helenística que va a llevar a un repliegue sobre sí, a una patologización de la sexualidad. Maria Daraki constata lo contrario en los textos. Sería, a la inversa, una de las raras liberaciones que habría provocado el hundimiento del universo cívico.

---

[37] P. Hadot, «Réflexions sur la notion de culture de soi», en *Foucault philosophe*, cit., pp. 261-268.

[38] *Ibid.*, p. 267.

[39] M. Daraki, «Le voyage en Grèce de M. Foucault», *Esprit* (abril 1985), [reimp. en: *Traversées du XXe siècle*, La Découverte, 1988, p. 280].

Con el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad: La inquietud de sí*, Michel Foucault se sitúa en el siglo II d.C. Percibe en esta nueva etapa una inflexión manifiesta de la reflexión ética hacia una intensificación de los códigos, ligada a una crisis de la subjetivación en el mundo romano. Ya no se encuentra inserta en el interior de las finalidades cívicas como en el siglo IV a.C. Pero como revela el título, *La inquietud de sí*, el dominio de sí se convierte en sí mismo en su propia finalidad. El sujeto se constituye entonces plenamente como tal y se asiste a una «problematización más intensa de los *aphrodisia*»[40], que se traduce por más sofisticación en todos los procedimientos por los cuales el sujeto toma posesión de sí mismo, sobre un fondo de creciente desconfianza hacia los peligros ligados al uso de los placeres.

El matrimonio se ve valorado y ligado esta vez a las obligaciones conyugales más rigurosas. Esta ética más austera no tiene su fuente en una intensificación del código moral, sino en la creciente atención a sí mismo, sin llevar por ello al aislamiento. Esta inquietud de sí se abre hacia prácticas socializantes. Esta ética se dirige a toda la clase dirigente de Roma, que debe conformarse a todo un ritual de ascesis del cuerpo y de la mente. Debe seguir un régimen dietético muy estricto, ejercicios físicos, consagrar momentos a la meditación, a la lectura, a la rememoración de lo que se ha logrado: «Ocuparse de sí no es una sinecura»[41]. Foucault se dedica a observar detrás de las apariencias, lo que podría dar lugar a comparaciones apresuradas con las prácticas cristianas, cuál es la base de la originalidad del mundo romano. Cuando evoca la práctica del examen de conciencia, tiene mucho cuidado en no asimilarla a una voluntad de culpabilización del sujeto, sino que la remite a la búsqueda de sabiduría.

En *La inquietud de sí*, Foucault relaciona sobre todo el cuestionamiento cada vez más ansioso de sí con el giro en curso en el plano político y social en el Imperio romano. El declive de las ciudades-Estado reemplazadas por las monarquías helenísticas y luego por el Imperio romano, no acabó con la vida política local. Sin embargo, las condiciones de ejercicio del poder se complican y la administración se convierte en omnipotente, en la dimensión de un imperio muy extenso. Los cargos atribuidos otorgan un poder cierto, pero a discreción del Príncipe, son revocables. En este nuevo juego político, la situación de la clase dirigente se hace cada vez más precaria. El margen de maniobra entre el

---

[40] M. FOUCAULT, *Le Souci de soi*, Gallimard, 1984, p. 53 [ed. cast.: *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI de España, 1989].

[41] *Ibid.*, p. 66.

ejercicio real del poder y su papel en tanto que correa de transmisión de una máquina administrativa impulsada desde otro lugar se vuelve difícil de definir: «La constitución de sí mismo como sujeto ético de sus propias acciones se hace más problemática»[42]. Gobernar a los otros pasa así por el gobierno de sí mismo, como explica Plutarco. La precariedad de las posiciones de poder lleva a una desestabilización de sí que hace necesario un refuerzo del código ascético.

La nueva estilística de la existencia se traduce sobre todo por una doctrina del monopolio sexual en el interior del matrimonio y las relaciones sexuales se culminan solamente como acto procreador en el marco de una ética de la existencia puramente conyugal. En esta inversión, el amor por los muchachos prosigue de hecho, pero retrocede en el interés que se le dedica en beneficio de la relación marital: «El afecto pederástico se ve de hecho descalificado»[43].

Foucault no percibe este giro ético como un simple reflejo de los cambios sociales y políticos, como se ha entendido frecuentemente, sino en una elaboración de la inquietud de sí que lleva a nuevas prácticas cuando el contexto se hace problemático: «Hay que pensar más bien en una crisis del sujeto o mejor de la subjetivación: en una dificultad en la forma en que el individuo puede constituirse como sujeto moral de sus conductas, y en esfuerzos para encontrar en la aplicación a sí mismo que puede permitir someterse a las reglas y finalizar su existencia»[44]. Es entonces en el interior del sujeto donde se puede percibir su relación consigo mismo y con los demás, y no como simple receptáculo de transformaciones que serían exteriores a él. A partir de esta autonomización que tiene el mérito de romper radicalmente con la empobrecedora teoría del sujeto, Foucault desea sobre todo mostrar de qué forma todo sistema es arbitrario, ya sea el de la sociedad griega, la romana u otra. Su descripción sirve no para redibujar su historicidad, sino como pretexto para el auténtico objetivo que fundamenta toda la empresa, y que es desligar al sujeto de su deseo, liberarlo, y liberarse de toda forma de culpabilidad en este campo para llegar a reconciliarse así consigo mismo.

La patologización progresiva de los cuerpos, la culpabilización creciente que va a conseguir la patrística cristiana, el temor que invade las prácticas sexuales que refluyen hacia la monogamia: todo este contexto de crisis nos lleva a aquello con lo que lucha Foucault desde el comienzo del descubrimiento de su homosexualidad. Este rodeo por Grecia y Roma remite entonces en gran parte a lo no-dicho del individuo Fou-

---

42 *Ibid.*, p. 105.
43 *Ibid.*, p. 230.
44 *Ibid.*, p. 117.

cault, a su búsqueda agitada y urgente de una ética, de una ascesis espiritual compensatoria de la próxima separación de su cuerpo, de una liberación de la culpabilidad mortal que lo habita, y de una reconciliación final consigo mismo. Decididamente, el sujeto ha vuelto.

33

UN SUJETO AUTÓNOMO

La trayectoria de Barthes, Todorov, Foucault, hacia un tratamiento del sujeto a partir de mediados de los años setenta traduce un movimiento profundo que lleva a las ciencias sociales lejos de las playas en las que habían creído anclar su cientificidad, las del sistema, de la estructura. Es el gran retorno del rechazado, del sujeto, que había creído poder evitar. Con nombres diversos y con metodologías también diversas, son los individuos, los agentes, los actores que los que atraen la atención en el momento en que las estructuras se borran del horizonte teórico.

La evolución más espectacular es la de la sociología, cuya acta de nacimiento en Francia corresponde, sin embargo, en parte a una reacción frente a la filosofía de la Ilustración. Para Robert A. Nisbet[1], los auténticos antepasados de la sociología no son Rousseau, Montesquieu o Hobbes, son Burke, Maistre y Bonald, que frente a la ideología individualista del siglo de las luces privilegian las estructuras amplias de sociabilidad: la comunidad aldeana y su sistema jerárquico.

Auguste Comte y Durkheim diferenciaron el objeto de la sociología a partir de una superación de la noción de individuo, que para ellos tiene que ver con la metafísica, y no con la ciencia. Según Auguste Comte, el espíritu positivo no llega a científico más que a condición de situarse de entrada en el plano de la realidad social transformada por leyes endógenas. El individuo es considerado como el obstáculo por excelencia para la construcción del espíritu positivo. En el fundador de esta nueva ciencia sociológica en Francia, Durkheim, el individuo no tiene existencia más que en tanto parte integrante del Ser social. Éste indica una realidad independiente, imposible de captar en el plano individual.

[1] R. A. NISBET, *La tradition sociologique*, PUF, 1985.

Contra esta orientación holística que parece constitutiva de las reglas fundamentales del método sociológico se define el individualismo metodológico, desarrollado especialmente en Francia por Raymond Boudon a partir de mediados de los años setenta. Esta corriente va a tener un éxito tanto más espectacular cuanto que se basa en una crítica radical de dos paradigmas holísticos en pleno declive: el marxismo y el estructuralismo. La coyuntura es entonces favorable, y Raymond Boudon exhuma de la sociología a los ancestros alemanes de comienzos de siglo. Coloca en exergo de su *Diccionario de sociología* una cita de Max Weber: «La sociología [...] no puede proceder más que de las acciones de uno, varios o muchos individuos separados. Por ello debe adoptar métodos estrictamente "individualistas"»[2]. Este término de individualismo no debe ser entendido en su sentido ético, ni siquiera en el sentido habitual de autonomía concedida a los individuos en la sociedad, sino en el nivel metodológico, oponiéndose al método alternativo, holístico: «Para explicar un fenómeno social cualquiera, [...] es indispensable reconstruir las motivaciones de los individuos implicados [...], y captar este fenómeno como el resultado de la agregación de los comportamientos individuales dictados por estas motivaciones»[3].

El segundo antepasado alemán del método, más recientemente introducido por Raymond Boudon, es Georg Simmel, del que publicó en 1982 *Sociologie et épistémologie* (PUF) y tradujo *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, en 1985 (PUF). En la polémica que enfrentó a Simmel y Durkheim, Raymond Boudon da a conocer las posiciones de aquél, cuyos argumentos sólo fueron conocidos a través de la crítica formulada por la escuela francesa de sociología, en contra de su aspecto esencialmente psicologista. Simmel había introducido un distingo esencial entre la interpretación de los datos históricos que interviene cuando se trazan grandes tendencias, y la explicación que remite estos datos a las causas individuales, situadas, sin embargo, en un marco contextual que no permite más que conclusiones parciales, y no generalizaciones que no pueden ser más que abusivas. Simmel invita entonces a considerar las motivaciones individuales: «Para un conocimiento perfecto, hay que admitir que no existen más que los individuos»[4].

El individualismo metodológico, tal y como lo presenta Simmel, renuncia a la búsqueda de leyes generales con vocación universal. Bou-

---

[2] R. BOUDON y F. BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1982, p. V [ed. cast.: *Diccionario crítico de sociología*, Buenos Aires, Edicial, 1993].

[3] R. BOUDON, «Individualisme et holisme dans les sciences sociales», *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, bajo la dirección de P. BIRNBAUM y J. LECA, FNSP, 1986, p. 46.

[4] G. SIMMEL, *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981.

don ataca cualquier perspectiva esencialista que otorgue predominio a las obligaciones, a los determinismos que pesan sobre el individuo. A esto le opone la trayectoria inversa, que parte del estudio de los comportamientos individuales para explicar todo fenómeno social. Pero una inversión de perspectiva semejante no arregla el problema del paso de lo singular a lo generalizable, de lo individual a lo colectivo.

El individualismo metodológico retoma de Simmel la idea de que un fenómeno social no puede ser concebido más que como efecto de agregación de los intereses y comportamientos individuales. El sociólogo, por lo tanto, no puede contentarse con un descriptivismo, sino que debe también construir «tipos ideales» a partir de una modelización de las agregaciones posibles y realizadas entre individuos. Es en la construcción del objeto donde el individualismo metodológico «se opone radicalmente a una inspiración estructural»[5]. Dedicándose a los comportamientos y acciones individuales, hace preguntas a las elecciones de los individuos, formula hipótesis sobre ellas, presuponiendo por lo tanto un gran margen de libertad por parte de los agentes/sujetos sociales.

Este método individualista floreció sobre todo en los Estados Unidos en los años setenta y ochenta alrededor del paradigma del *Homo economicus*. Permite además al sociólogo identificarse con el economista, formalizar como él a partir de tipos ideales la acción racional de los agentes sociales. Pero para Raymond Boudon, el individualismo metodológico se distingue, sin embargo, de esta orientación. Hace suya la crítica de Pareto según la cual el *Homo sociologicus* debe ser considerado la superación del *Homo economicus*, sin retomar, sin embargo, el distingo establecido por Pareto entre acciones lógicas y acciones no lógicas.

Lo que va a permitir resituar las prácticas sociales es el análisis del sistema de interacción[6]. Este método remite por lo tanto a «una sociología de lo singular»[7] que privilegia las situaciones contextuales en las que el sociólogo analiza las lógicas de lo social, excluyendo las nociones abstractas y holísticas de «sociedad», de «nación» e incluso de «clase». Esta última noción ni siquiera es considerada en la lista de conceptos del *Diccionario crítico de sociología*. El éxito de este paradigma sin duda está relacionado con la evolución de la propia sociedad, que atraviesa una crisis sin precedentes de las señales identitarias holísticas, en plena derrota, dejando a los individuos enfrentados a sí mismos, sin adhesiones. En segundo lugar, el aumento del interés por las tesis libe-

[5] P. Ansart, *Les Sociologies contemporaines*, cit., p. 89.

[6] Véase E. GOFFMAN, *Les Rites d'interaction* [1967], Minuit, 1974 [ed. cast.: *Ritual de interacción*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970].

[7] P. Ansart, *Les Sociologies contemporaines*, cit., p. 285.

rales reaparece en el horizonte teórico de un método que postula la «superioridad de la ideología liberal»[8].

Los juegos del ego

Los juegos del ego sustituyen al juego de las estructuras. En todas las disciplinas se escruta su inserción personal, su modo de implicación en el objeto de estudio y quizá no es más que el «yo» que pregunta a «las emociones del yo»[9]. Philippe Lejeune, lingüista estructuralista, se interesa por la enunciación en la línea de Benveniste, y define el pacto autobiográfico como promesa de transparencia. Se orienta entonces hacia el recuerdo del ego y elige trabajar sobre la autobiografía, la de los otros y la suya: «No se escapa de uno mismo»[10].

Este nuevo ejercicio de retorno sobre uno mismo fue llevado a cabo incluso por uno de los eminentes representantes de la antropología estructural-marxista althusseriana, Emmanuel Terray[11], que aclara su doble compromiso profesional y militante como resultado de una confrontación permanente desde su infancia con la figura del traidor encarnado por su padre, que tuvo altos cargos administrativos en Vichy. A los once años, experimenta un profundo malestar en el internado donde sus padres lo han ingresado en 1946 y donde el clima patriótico estaba en su apogeo: «Me sentía excluido de este entusiasmo: tomar parte de él habría sido renegar de mi padre»[12]. Terray, con su escrupuloso sentido, nunca desmentido, de la probidad, establece un vínculo de necesidad entre la forma en que considera su vida en un libro riguroso y claro, lleno de sentido, y su propia angustia existencial que lo remite a un pasado del que no puede renegar, medio para «renunciar a afirmarme en mi singularidad»[13].

Terray no renegará jamás de los que admira, aunque sea contradictorio: Sartre, Lévi-Strauss, Althusser. Si bien debe enfrentarse a la figura del traidor, nunca será un renegado de la causa que ha defendido. La etnología fue para él la lucha que no llevó a cabo su padre. Se consagra a ella con fervor, conjugando estudios de campo minuciosos, debates

---

8 R. Boudon, *L'Idéologie ou l'Origine des idées reçus*, Fayard, 1986, p. 287.

9 Informe «Je et Moi. Questions sur l'individualisme», *Espaces Temps* 37 (1988).

10 Ph. Lejeune, *Moi aussi*, Le Seuil, 1986, p. 33. Véase también *Le Pacte biographique*, Le Seuil, 1975 [ed. cast.: *El pacto biográfico y otros estudios*, Málaga, Megazul, 1994]; *Je est un autre, l'autobiographie de la littérature aux médias*, Le Seuil, 1980.

11 E. Terray, *Lettres à la fugitive*, O. Jacob, 1988 [ed. cast.: *Esa eterna fugitiva: cartas del recuerdo y la nostalgia* , Barcelona, Gedisa, 1989].

12 *Ibid.*, p. 19.

13 *Ibid.*, p. 33.

teóricos y luchas militantes anticolonialistas. Si hoy él no es el cantor del retorno al optimismo de la Ilustración, es porque «ha muerto en los depósitos de cadáveres de Auschwitz y en las ruinas de Hiroshima, y todo esfuerzo para resucitarlo no sería más que burla e insulto»[14]. Este relato autobiográfico nos revela por lo tanto un itinerario tejido por una historicidad a la vez personal y colectiva, que traduce algunos resortes de la rectitud de su autor.

Este retorno a sí se convierte en un fenómeno colectivo y el historiador Pierre Nora lo experimenta en el gremio de los historiadores. Ve incluso en 1985 el surgimiento de un género nuevo para una nueva era de la conciencia histórica: la ego-historia. El historiador asume entonces plenamente su situación de sujeto del presente y ya no se oculta tras una neutralidad llamada científica: «El descubrimiento o el análisis de la situación existencial, en lugar de impedir una investigación serena, se convierte en el instrumento y el fermento de la comprensión»[15]. Las delicias del ego dieron origen incluso a una obra presentada por Pierre Nora que reúne en esta ocasión las ego-historias de cierto número de historiadores, que se aplican a sí mismos un método ampliamente probado sobre los otros para explicitar «como historiadores el vínculo entre la historia que se hace y la historia que los hace»[16]. Esta inquietud de sí no se transforma, sin embargo, en «egoistoria» y permite poner de relieve los grandes *topoi* de la conciencia histórica de una generación. Estos relatos están, por lo tanto, abiertos y articulados sobre la pertenencia a una comunidad científica, a una forma de consideración del tiempo. Permiten captar la diversidad de las respuestas singulares que dan personalidades diferentes frente a situaciones similares.

El ídolo biográfico

El género biográfico que se había creído enterrado para siempre por la escuela durkheimiana vuelve también en sociología por parte de su ala «contestataria». Ésta aparece como «el efecto mecánico de la entrada en la sociología de una generación de sociólogos cuyo aprendizaje debía tanto a la experiencia militante como a la enseñanza universitaria»[17]. Ahora bien, estos nuevos miembros llegan al campo de la disciplina sociológica a partir de la segunda mitad de los años setenta. La conjunción que ofrecen la conversión de la izquierda política en izquierdismo contracultural y el

---

[14] *Ibid.*, p. 182.

[15] P. Nora, «L'ego-histoire», *Le Débat* 37 (noviembre 1985), p. 118.

[16] *Id.*, *Essais d'ego-histoire*, Gallimard, 1987, p. 7.

[17] G. Mauger, «Mai 68 et les sciences sociales», *Les Cahiers de l'IHTP* 11 (abril 1989), CNRS, p. 91.

desencanto que resulta de la ineficacia de los modelos estructural-marxistas va a llevarlos a las orillas de lo vivido, de las «historias verdaderas», de la «gente de aquí». Como se decía en los años setenta en *Libération*, se ponen las tripas sobre la mesa, y se multiplican las colecciones que recogen voces, relatos singulares: «Témoigner», «Témoignages», «Témoins», «Elles-mêmes», «En direct»... «Yo formo parte de los sociólogos que trabajan a partir de relatos de vida, es decir, que escuchan a las personas normales contar, a su manera, la historia de su vida...» [18].

El ídolo biográfico también vuelve entre los historiadores. Es cierto que no había desaparecido de algunos relatos históricos tradicionales que habían sabido conservar gracias a él a su público, pero, y es un fenómeno sorprendente, seduce en los años ochenta a la escuela histórica que había consagrado y teorizado la muerte de este género histórico: la escuela de los *Annales*. No deja de sorprender ver a uno de los eminentes representantes de esta escuela, Emmanuel Le Roy Ladurie, historiador de la «historia inmóvil», hacer un panorama de los reyes que construyeron la «casa Francia», con ocasión de la aparición de la *Histoire de France* en Hachette, a fines de 1987. El psicologismo biográfico puede más y Le Roy Ladurie puede entonces escrutar «el fondo del corazón» de Enrique II[19] y considerar globalmente positivo el balance de estos héroes de la nación que no han desmerecido. Marc Ferro, otro miembro del comité de dirección de la revista *Annales*, publica en 1987 una gran biografía de Pétain[20]. El más fiel de los fieles de Braudel, le dedica este libro en el que no aparece, sin embargo, ninguna de las enseñanzas del maestro. El autor no nos ahorra, siguiendo los documentos que constituyen la trama de su obra, ninguno de los detalles picantes sobre los estados de ánimo del mariscal Pétain, y se adhiere así totalmente al género biográfico tradicional. No es el caso de todas las biografías, y así, las de Georges Duby e Yves Sassier se conciben como verdaderas radiografías del mundo medieval[21].

Este retorno es espectacular, y Ferro recuerda en 1989 que hace poco tiempo se celebraba un gran coloquio internacional sobre la revolución de 1905 en la que ninguno de los treinta participantes presentaba una comunicación sobre Nicolás II. Lo mismo en un coloquio precedente sobre el gobierno de Vichy, sin que se trate de Pétain: «Estos dos coloquios habían sido organizados uno por la Sorbona y el otro por la Fondation natio-

---

[18] D. BERTAUX, «Je et Moi, les émois du Je...», cit., p. 20. Autor de *Histoires de vie ou Récits de pratiques? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie*, Convention CORDES, marzo de 1976.

[19] E. LE ROY LADURIE, *Histoire de France*, t. 2, Hachette, 1987, p. 168.

[20] M. FERRO, *Pétain*, Fayard, 1987.

[21] G. DUBY, *Guillaume le maréchal*, Fayard, 1984 [ed. cast.: *Guillermo el mariscal*, Madrid, Alianza, 1995]; Y. SASSIER, *Hugues Capet*, Fayard, 1987.

nale des sciences politiques»[22]. Estos dos ejemplos muestran hasta qué punto el género biográfico había sido desterrado de la escritura histórica, más allá de las fronteras de la escuela de los *Annales*, y relegado al papel secundario de novela de estación. La tradición durkheimiana, retomada como bandera por los *Annales*, habría conseguido así colocar la perspectiva biográfica fuera del campo del historiador serio, científico. Pero Marc Ferro se convierte hoy en el abogado del género: «Abandonar ese aspecto del análisis histórico es una solución cómoda»[23].

La subjetividad vuelve también entre los etnólogos. Así, Marc Augé pone las bases de un género nuevo con *Travesía por los jardines de Luxemburgo*[24]: la etno-novela, a partir de una inversión de la perspectiva según la cual el etnólogo ya no es el sujeto de la mirada etnológica, sino su objeto en el relato de una experiencia cotidiana.

Con otra orientación, menos literaria, inspirada en origen por la corriente interaccionista de la que da fe la obra de Erving Goffman, una corriente nueva aparece en los Estados Unidos en los años sesenta, y en Francia en los años ochenta: la etnometodología, cuyo libro fundador de Harold Garfinkel data de 1967[25]. El objetivo es analizar de qué forma los actores sociales producen una situación social. En el centro de este paradigma se sitúa por lo tanto la actividad comunicativa entre los actores sociales. La noción, de hecho, se ve dinamizada en un proceso infinito de consideración de los comportamientos por los actores sociales. El etno-sociólogo debe en este caso implicarse completamente en estas prácticas sociales para reconstruir su dinámica: «Es una inversión total. Con la etnometodología, sólo hay personas, actores que inventan sus etnométodos todos los días. Para ellos, es la subversión total por la invención de lo cotidiano, permanentemente»[26]. Georges Lapassade en París-VIII es, entre otros, un ferviente partidario de esta nueva orientación de la investigación[27].

La geografía humanista

Incluso en geografía, el retorno del sujeto es perceptible en una corriente todavía marginal, pero que progresa y viene también de los Estados Unidos, de la Costa Oeste americana. Es lo que los anglosajo-

---

[22] M. Ferro, «La biographie, cette handicapée de l'histoire», *Magazine Littéraire* 264 (abril 1989), p. 85.

[23] *Ibid.*, p. 86.

[24] M. Augé, *La Traversée du Luxembourg*, Hachette, 1985 [ed. cast.: *Travesía por los jardines de Luxemburgo*, Barcelona, Gedisa, 1987].

[25] H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967.

[26] René Lourau, entrevista con el autor.

[27] Véase A. Coulon, *L'Ethnométhodologie*, «Que sais-je?», PUF, 1987 [ed. cast.: *La etnometodología*, Madrid, Cátedra, 1988».

nes llaman geografía humanista. Esta corriente de pensamiento está especialmente representada por algunos suizos francófonos que habían desempeñado un papel activo en la renovación del discurso geográfico, como Claude Raffestin, profesor de la Universidad de Ginebra, o Jean-Bernard Racine, profesor de la Universidad de Lausana. Consideran que la geografía debe ante todo dedicarse al campo de las representaciones, considerado de hecho como el objeto propio de la ciencia geográfica, que debe emanciparse de las ciencias naturales para delimitar mejor su objeto, constituido por los fenómenos afectivos, los valores que organizan los hechos humanos.

Según ellos, la geografía se equivocó en los años sesenta al tomar como referencia teórica principal la ciencia económica y al basar sus modelizaciones únicamente en el *Homo economicus*: «El espacio que estudia el geógrafo no traduce simplemente el proyecto vital de toda sociedad, subsistir, protegerse, sobrevivir, sino también sus aspiraciones, sus creencias, lo más íntimo de su cultura»[28].

Al contrario de las evoluciones de las demás disciplinas, que se apartan de las reflexiones semiológicas de la fase estructuralista, la geografía, que ya había llegado tarde a eso, se abre con esta corriente hacia una reflexión de esta clase, y utiliza a Barthes en esta valoración de la esfera de las representaciones.

Al reconocer la semantización de sus objetos, esta geografía que gusta de compararse a un palimpsesto «es evidentemente también un semántido, según la expresión de Jacques Ruffié»[29]. Se abre entonces una amplia perspectiva de confrontación del sujeto con su relación con el espacio, la de una geografía de la forma, de las representaciones articuladas con una geografía relacional de la experiencia vivida. Claude Raffestin busca incluso dar a la geografía una ontología para evitar la deriva que experimenta en tanto que disciplina parcelada y reducida al rango de auxiliar. Reacciona proponiendo reflexionar sobre una posible teoría de la «geograficidad» que necesita cambiar de paradigma y volver al espacio partiendo de éste como forma de la existencia humana y de su destino: «Pero corremos el riesgo de caer en los mismos errores si nos repugna hacer el gasto de una ontología de la geografía»[30].

EL ACTOR SOCIAL

El retorno del actor al que se asiste por todos lados no debe hacer olvidar al que fue un iniciador en el campo de la sociología cuando no

---

[28] J.-B. RACINE, «Géographie, état des lieux», *Espaces Temps* 40-41 (1989), p. 38.
[29] *Ibid.*, p. 39.
[30] C. RAFFESTIN, *ibid.*, p. 30.

estaba de moda: Alain Touraine. Tuvo el valor de enunciar tesis que prestaban la mayor atención al actor social en un momento en el que el estructuralismo triunfaba en París, y era de buen tono considerar este nivel de análisis como no pertinente, no científico. Desde mediados de los años sesenta, en el mismo corazón del mayor fervor estructuralista, Alain Touraine teoriza sus primeros estudios de caso[31], para definir el objeto de la sociología en términos de acción social y de movimientos sociales: «Los progresos realizados desde hace un siglo han estado directamente relacionados con el descubrimiento del objeto propio de la sociología»[32].

El paradigma de Touraine se articula sobre las mutaciones que experimenta la sociedad y que la hacen pasar de un estado industrial a un estado post-industrial. Este cambio está en la base del paso de un paradigma de orden esencialmente económico a un paradigma sociocultural que integre el sentido que los actores sociales dan a sus prácticas. Este último nivel especificaría incluso el objeto propio de la sociología. Este análisis integra a los actores en el interior del campo de estudio, y privilegia las dinámicas sociales, al contrario que el estatismo y los fenómenos de reproducción valorados por el estructuralismo.

Mientras que la aproximación estructural tendía a negar la pertinencia de la historia y se volvía incapaz de explicar los procesos de transformación, Touraine, al contrario, va a colocar a la historicidad en el centro de su modo de análisis, sin volver con ello a una historia teleológica. La considera como un concepto que permite percibir la acción de la sociedad sobre sí misma a partir de su realidad conflictiva. Para Touraine, hay una oposición entre dominantes y dominados cuya apuesta es la historicidad. Sin embargo, este antagonismo no se reduce, en el marco de la sociedad post-industrial, solamente a la posición de los actores sociales en el interior de las relaciones de producción.

La resistencia esencial a la dominación tecnocrática se ejerce en el terreno cultural: en este nivel, la sociología puede contribuir a convertirse en un dique de contención contra las diversas formas de desposesión y pasividad que resultan de ella, y participar así en el renacimiento del actor social[33].

Poco escuchado en la era estructuralista, Touraine parece mantener una posición intermedia entre el actor y el sistema, rechazando con igual firmeza la omnipotencia de las estructuras y la del sujeto. El combate entre holistas e individualistas le parece artificial y fuente de sim-

---

[31] A. TOURAINE, *L'Évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, Éd. du CNRS, 1955; *Ouvriers d'origine agricole*, Le Seuil, 1965, con O. RAGAZZI.

[32] *Id.*, *Sociologie de l'action*, Le Seuil, 1965, p. 7 [ed. cast.: *Sociología de la acción*, Barcelona, Ariel, 1969].

[33] *Id.*, *Le Retour de l'acteur*, Fayard, 1984.

plificaciones, puesto que la verdadera tarea se sitúa en la articulación del actor y del sistema en el que actúa y es actuado. Posición intermedia que, con demasiada frecuencia en Francia, tiene dificultades para hacerse oír.

HUMANISMO E INDIVIDUALISMO

La aproximación spinozista a la lectura de los textos había dominado la era estructural. Había olvidado el sujeto y había permitido instalarse en un universal abstracto, en una enunciación sin sujeto. No se preguntaba la verdad del texto. Los investigadores debían restituir lo que había en el texto y nada más: «Esta fase spinozista está en trance de cerrarse»[34]. Con la inflexión hacia el sentido, y el hecho de que ya no se dirijan exclusivamente a los instrumentos de sentido desde mediados de los años setenta, el sujeto vuelve a encontrar un lugar central en el dispositivo reflexivo. El sentido ya no está reducido al signo, ni el autor al escritor, sin que por otra parte se vuelva a un culto de un Sujeto supremo, reinando de forma absoluta. El movimiento actual no implica, sin embargo, una divinización del hombre.

El problema planteado es repensar el sujeto tras los descubrimientos del inconsciente y de las determinaciones históricas y sociales, y no ignorándolas: «Ya nadie se plantearía hoy un sujeto noumenal, que trascendiese la historia, transparente para sí mismo, con un perfecto dominio de sus pensamientos y sus acciones»[35].

La crítica derridiana del humanismo se basa en la convicción de que este pensamiento es un pensamiento de la esencia. A este respecto, estaría en parte relacionado con el nazismo en la medida en que esta ideología postulaba una esencia del hombre encarnada por el Ario: «Ahora bien, el humanismo no es necesariamente un pensamiento de la esencia. Es un contrasentido absoluto»[36].

Los filósofos del humanismo, si bien valoran la humanidad del hombre, afirman al contrario que si hay algo propio del hombre, a diferencia de las especies animales o de las cosas, es no tener esencia. Recordemos la famosa definición de Sartre en *El ser y la nada* que se inscribe en esta filiación cuando define el existencialismo como un humanismo, y opone la plegadera al hombre, al camarero. Demuestra así que la existencia precede a la esencia. Sartre retoma así la larga tradición de la filosofía humanista: «Hay una frase bellísima de Fichte: "El animal es lo

---

[34] Tzvetan Todorov, entrevista con el autor.
[35] Alain Renaut, entrevista con el autor.
[36] *Ibid.*

que es, el hombre solo no es nada". También Kant: "El hombre no se convierte en hombre más que por la educación"»[37].

Alain Renaut, por su parte, define este humanismo a partir de un pensamiento del sujeto que valora las nociones de autonomía y responsabilidad, y lo opone a un pensamiento del individuo que se sitúa del lado de la valoración de la independencia. El individualismo no constituye por lo tanto el horizonte del humanismo moderno, sino solamente uno de sus momentos históricos en el que se disuelve. Mientras que en general se colocan estos dos conceptos en el mismo plano, el individualismo, que afirma la omnipotencia del ego, destruye de hecho las bases de la autonomía propia del humanismo. La lectura moderna del pensamiento del individualismo nace, según Alain Renaut, en Leibniz: «El auténtico momento inicial y decisivo puede situarse sin equívocos en la monadología leibniziana»[38]. A partir de este momento decisivo, se desarrolla toda una filosofía del individuo que disuelve progresivamente el sujeto y su autonomía. Hegel y luego Heidegger toman este giro como fundamento de la filosofía moderna.

En cuanto a Nietzsche, lleva este pensamiento a sus extremos creyendo romper con la era de las monadologías. Pero «no hacía más que revelar su verdadero sentido: haber acompañado, en la extenuación del principio de subjetividad y de los valores de la autonomía, el profundo desplazamiento sucedido en el corazón de la modernidad»[39]. Nietzsche amplía el movimiento que lleva al individuo hacia una independencia total, fuera de todas las obligaciones sociales. Esta búsqueda lleva al individuo a romper la idea de una universalidad de la verdad, y a considerar el reinado moderno de la razón como un obstáculo para la afirmación de su diferencia individual, de su singularidad. Al contrario, es a partir de una articulación alrededor del principio de autonomía como Alain Renaut considera que el sujeto debe ser repensado, lo que no implica «ninguna regresión respecto a los principales logros del pensamiento contemporáneo»[40]. Este humanismo basado en un sujeto autónomo no niega la alteridad, la diferencia, pero sin exacerbarla como un absoluto, lo que supondría «encerrar a las personas en su cultura»[41]. Él pretende pensar el estatuto de las diferencias sobre un fondo de identidades a partir del cual se manifiestan. Este humanismo enlaza entonces con la ambición de la primera generación estructuralista, la encarnada por Lévi-Strauss, que tenía como objetivo encontrar lo general detrás de

---

[37] *Ibid.*

[38] A. Renaut, *L'Ère de l'individu*, Gallimard, 1989, p. 31 [ed. cast.: *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993].

[39] *Ibid.*, p. 221.

[40] *Ibid.*, p. 296.

[41] Alain Renaut, entrevista con el autor.

lo particular, la transparencia de la existencia humana que no derive de una esencia, sino detrás de la diversidad de sus modalidades irreductibles.

Esta irreductibilidad es por el contrario lo que señala Louis Dumont como fundamento de la oposición que percibe entre la sociedad holista india y la sociedad individualista occidental. Estas dos ideologías constituyen para él una oposición binaria, contradictoria, de términos excluyentes. No puede haber, si no es como manifestación de una pulsión de muerte, holismo en la sociedad individual e individualización en la sociedad holista. Louis Dumont, desde 1948, consagra su obra como antropólogo al estudio de la civilización india, que define como la del *Homo hierarchicus*[42]. Ideología holística que subordina al individuo a la totalidad social, se corresponde con el principio de una sociedad jerárquica basada en la renuncia al mundo y en una interdependencia entre los hombres encarnada por el sistema de castas.

Diez años más tarde, en 1977, Louis Dumont llama la atención sobre el envés del espejo indio que constituye la civilización occidental, como ideología que se puede oponer término a término a los valores indios. El *Homo aequalis*[43] describe la invención moderna del individuo en la sociedad occidental, que se deshace de la primacía ontológica de lo social, del orden colectivo y de su imposición sobre el individuo, sobre su singularidad. Esta emancipación es el corolario del nacimiento de lo económico como categoría separada de los demás niveles, político y religioso. La sacralización de la riqueza mueble va a liberar de las tradiciones ancestrales y a permitir al individuo definirse como sujeto de su propia historicidad, liberado de las tradiciones, pero que reencuentra lo social mediante el ideal del igualitarismo.

La aparición en 1977 de esta obra, que pone el acento en las raíces antropológicas individualistas fundadoras de la singularidad de la modernidad occidental, acompaña en el plano teórico el movimiento en curso en el interior de la sociedad desde 1975: un movimiento de repliegue sobre la esfera de lo privado, un reflujo de todas las escatologías colectivistas y el triunfo de *La era del vacío*[44].

Tanto en el caso indio como en el de Occidente, la sociedad cambia por una estructura ideológica fuerte que organiza la coherencia social: en Occidente la del individuo-en el mundo, y en Oriente la del individuo-fuera del mundo. El paso de uno a otro es el fruto de una larga génesis

---

[42] L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, 1967 [ed. cast.: *Homo hierarchicus*, Madrid, Aguilar, 1970].

[43] *Id.*, *Homo aequalis*, Gallimard, 1977 [ed. cast.: *Homo aequalis*, Madrid, Taurus, 1982].

[44] G. LIPOVETSKY, *L'Ère du vide*, Gallimard, 1983 [ed. cast.: *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2000].

que traza Louis Dumont[45]. La fase estoica de separación del mundo deja paso al dualismo propio del cristianismo: éste exalta el valor infinito del individuo al mismo tiempo que devalúa el mundo, permitiendo así una relativización de la negación del mundo de aquí abajo y un «grado notable de libertad en la mayoría de los asuntos mundanos»[46]. La conversión del emperador Constantino al cristianismo en el siglo IV, y en el siglo VIII el cisma de Bizancio, refuerzan el compromiso de los cristianos con el mundo. La Reforma del siglo XVI y especialmente su forma calvinista culminan este proceso mediante el cual el destino de los individuos ya no es tributario de la Iglesia, puesto que los Elegidos lo son desde siempre a través de una relación directa con un Dios todopoderoso, no mediatizado por ninguna institución: «Con Calvino, la Iglesia que engloba al Estado desaparece como institución holista»[47]. El punto álgido de este giro ideológico que fundamenta un orden nuevo en los valores individuales se ve en la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789, calderón de este largo proceso al final del cual puede enunciarse el proyecto prometeico del individuo dueño de la naturaleza.

Un sujeto dividido e históricamente determinado

Este individualismo triunfante y triunfal encuentra en los años ochenta su expresión más extrema con el pensamiento posmoderno. Éste se recrea en lo efímero, e incluso acentúa el carácter monadológico del individuo al considerarlo como un simple particular ligado a redes, como en el caso de Baudrillard: «No hay más que una especie de relevo, de terminal. Pero el individuo no existe. Es una especie de resurgimiento alucinatorio, por compensación. Pero eso corresponde realmente quizás a un mecanismo de funcionamiento: las personas funcionan como los átomos en las moléculas, como partículas»[48]. Baudrillard describe esta victoria del individuo como negación del sujeto, que habría perdido toda autonomía, toda responsabilidad, y no tendría pertinencia más que por las redes que lo animan. Simple lugar de síntesis, el individuo no es entonces nada más que una prótesis autorregulada por un sistema basado en el simulacro: «Se puede llamar a esto una cultura, pero ya no es una cultura de la acción. Es una cultura de la operación»[49].

---

[45] L. Dumont, *Essai sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Le Seuil, 1983 [ed. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987].

[46] *Ibid.*, p. 46.

[47] *Ibid.*, p. 67.

[48] J. Baudrillard, entrevista con F. Ewald, *Magazine Littéraire* 264 (abril 1989), p. 19.

[49] *Ibid.*, p. 20.

La distinción establecida por Alain Renaut entre sujeto e individuo permite comprender hasta qué punto el postmodernismo se inscribe en la filiación de un pensamiento del individualismo absolutamente contrario a un pensamiento del sujeto. Este último no puede, sin embargo, dejar de lado las diversas formas de condicionamiento, de sometimiento del sujeto. Hay aquí evidentemente los logros del freudismo revisado por Lacan, y que ya no permiten pensar el sujeto como una unidad indivisible y transparente para sí misma, sino al contrario como una realidad dividida, opaca. En este campo, la aportación de Lacan sigue siendo fundamental: «El problema del sujeto está ya en el centro de la dialéctica del deseo»[50]. No es posible, por lo tanto, invocar el sujeto sin fundamentarlo, olvidando que va más allá de sus objetos de deseo, y que está fundamentalmente sujeto al Significante: «Todos los que dicen: ¿el Sujeto?, ¿el Sujeto? igual que de Gaulle decía ¡Europa! ¡Europa! burlándose de Lecaunet, me dan risa porque es una frase totalmente impensable»[51]. François Wahl habla aquí de todos los que en su retorno al sujeto se apoyan en la negación de su división fundamental, de su estructura en capas, en beneficio de un sujeto pleno, de una concepción noumenal del sujeto: «El porvenir del sujeto no está, como quieren hacernos (volver a) creer, en el Ministerio del Interior»[52].

Por otra parte, el sujeto no puede ser pensado sin ser referido al contenido histórico que lo determina, como recuerda, respecto del mundo helénico, Jean-Pierre Vernant, en su polémica con Didier Anzieu[53]. Vernant muestra, en efecto, que la materia de la tragedia no es el sueño desde una posición de exterioridad respecto a la realidad social, sino al contrario, una emanación a la vez precisa y polisémica del pensamiento social de la ciudad griega del siglo v a.C. El helenista no reconocía la relectura de toda la mitología griega que intenta Anzieu a partir de la proyección edípica como reflejo del sentido de la tragedia griega: «El helenista ya no reconoce las leyendas que le son familiares. Han perdido su rostro, sus rasgos pertinentes, su carácter distintivo, su campo específico de aplicación»[54].

Vernant no niega, sin embargo, que la lectura analítica permita aclarar las cosas, a condición de acompañarla con un adecuado conocimiento como helenista: «Digo simplemente que no hay una lectura psi-

---

[50] François Wahl, entrevista con el autor.

[51] *Ibid.*

[52] F. WAHL, *Le Nouvel Observateur*, 13 de junio de 1986.

[53] D. ENZIEU, *Les Temps Modernes* 245 (octubre 1966), pp. 675-715; respuesta de J.-P. VERNANT: «Œdipe dans complexe», *Raison Présente* 4 (1967), pp. 3-20, [reimp. en: *Œdipe et ses mythes* [1967], Complexe, pp. 1-22, 1988].

[54] J.-P. VERNANT, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, t. 1, Maspero, 1972, La Découverte, 1986 [ed. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1989]; *Œdipe et ses mythes*, cit., p. 8.

coanalítica de la tragedia, igual que digo que no hay lectura marxista de la tragedia. El conocimiento de ésta puede ser facilitada u obliterada por las opciones intelectuales»[55].

La proximidad del campo de investigación de Vernant con el campo analítico no podía dejar que este debate quedase en suspenso. En efecto, la discusión se ha reemprendido recientemente, y de forma menos polémica, entre Vernant y uno de sus antiguos estudiantes de los años sesenta en la Sorbona: Pierre Kahn, convertido en psicoanalista, y que se mantuvo apartado de Vernant en la época de la guerra de Argelia. Era el momento en que este último era considerado un apestado por el PCF, que hacía que su joven guardia de militantes: Philippe Robrieux, Jean Schalit, Pierre Kahn... lo mantuviese en cuarentena y le prohibiese hablar en la Sorbona. El tiempo de las excomuniones ha pasado. Todos han abandonado hace tiempo la casa madre cuando Pierre Kahn descubre con entusiasmo, leyendo la obra de Vernant, *La muerte en los ojos*[56], que su autor está siempre muy cerca del psicoanálisis. Decide entonces escribirle y le pide que le explique dónde cree que está la diferencia entre la aproximación de la antropología histórica y la psicoanalítica. Vernant responde al cuestionario que le presenta Pierre Kahn[57].

Recuerda en esta ocasión que el historiador no puede construir un modelo interpretativo a partir de arquetipos, sino que debe adaptar a cada caso singular un modelo construido a partir de los distintos elementos documentales de los que dispone para articularlos «en un conjunto significativo»[58]. Esta relativización lleva especialmente a no partir de una concepción anacrónica del individuo, sino de la de la civilización estudiada. Ahora bien, el sujeto en la Grecia antigua no es el sujeto de la modernidad: «La experiencia de sí no está orientada hacia dentro, sino hacia fuera. El individuo se busca y se encuentra en otro»[59]. La conciencia de sí en esta época no pasa por una introspección, sino por fuera del sujeto: es la comprensión de un «él» y no de un «yo». La aproximación al sujeto no puede ser realizada, por lo tanto, a partir de categorías transhistóricas, sino que, por el contrario, debe ser cada vez relativizada por el significado de aquél en su contexto histórico concreto. La obra de Vernant, como la del periodo estructural en general, revela el sinsentido de un retorno puro y simple a un sujeto noumenal que olvide el condicionamiento histórico de éste.

---

[55] Jean-Pierre Vernant, entrevista con el autor.

[56] J.-P. VERNANT, *La Mort dans les yeux*, Hachette, 1985 [ed. cast.: *La muerte en los ojos*, Barcelona, Gedisa, 1986].

[57] *Id.*, «D'une illusion des illusions», *Espaces*, Journal des psychanalystes (primavera 1986), pp. 75-83.

[58] *Ibid.*, p. 79.

[59] *Ibid.*, p. 82.

Ludwig Wittgenstein puede también contribuir a utilizar una noción de sujeto que pueda conciliarse con los logros de las ciencias humanas en la medida en que considera que «para tener derecho a utilizar una noción de sujeto, no se está obligado a tener una teoría filosófica que la justifique»[60]. Wittgenstein, que, sin embargo, no concede ningún estatuto privilegiado a las ciencias sociales, puede permitir una conciliación con sus avances cuando postula que no hay problemas estrictamente filosóficos, sino solamente dificultades filosóficas que pueden ser resueltas, especialmente deshaciendo los malentendidos, las incomprensiones acumuladas en el uso del lenguaje ordinario.

---

[60] Jacques Bouveresse, entrevista con el autor.

34

RETORNO A LA HISTORICIDAD

Desde mediados de los años setenta, el historicismo ya no es perseguido como un vicio, como sucedió en los mejores momentos del estructuralismo. El historiador Pierre Vilar recuerda todavía a Nicos Poulantzas reprochándole «haber caído en el historicismo». «Le dije: "No necesito caer en él, estoy en él y acepto serlo"»[1]. Pero era una excepción en la época en tanto que historiador que aceptaba el diálogo con el estructuralismo, sin ceder en la primacía concedida a las transformaciones históricas. Lo que resulta más espectacular es sobre todo el retorno del historicismo en el propio seno de la disciplina que había descartado su pertinencia: la lingüística, la semiótica. A este respecto, es significativo que la obra de Vladimir Propp, que fue el catecismo del ambicioso programa estructuralista de *Communications 8* en 1966, no haya dado lugar en Francia más que a la traducción y publicación de la primera parte, en 1965, con el título *Morfología del cuento*, y que hubiese que esperar a 1983 para la publicación de la segunda parte, con el significativo título de Las raíces históricas del cuento, aparecido en la URSS en 1946. Esta segunda parte, articulada sobre la trama histórica, fue simplemente ocultada en un periodo en el que esta perspectiva simplemente se rechazaba.

Este olvido de la dimensión histórica de la obra de Propp es tanto más sorprendente cuanto que esta obra estuvo en el centro de numerosas polémicas y fue la base de modelización del estudio del relato para toda una generación. Por otra parte, Propp consideraba su morfología como el preludio de una gran obra que iba a tener en cuenta la dimensión temporal de la elaboración del cuento ruso. Podemos incluso percibir una concepción evolucionista de la historia en el Propp del segun-

[1] Pierre Vilar, entrevista con el autor.

do volumen: «La tesis de Propp está sobre todo impregnada del dogma evolucionista»[2]. Sean cuales sean las críticas que se puedan dirigir a esta segunda obra de Propp, a las concesiones que tuvo que hacer a la matriz de lectura de la época en la Unión Soviética, es increíble que la comunidad intelectual francesa no haya podido juzgar el conjunto de una obra tan fundamental y haya tenido que esperar a otra coyuntura, en 1983, para poder formarse una opinión.

Sin duda este retorno del punto de vista histórico no nos devuelve la historicidad anterior a la fase estructuralista. Igual que el sujeto no puede ser el mismo de antes de los descubrimientos del pensamiento contemporáneo, la historicidad de que se trata coincide con una crisis del sentido de la historia definido como progreso. Después de las conquistas estructuralistas, ya no se puede pensar la humanidad según el esquema de la anterioridad, el de los estadios que la conducen a un grado superior de su realización. El pensamiento estructural ha definitivamente impuesto la idea de la equivalencia de la especie humana desde que existe. Es un logro asimilado hasta tal punto que ya ni siquiera se discute. Pero el precio a pagar ha sido romper radicalmente con toda idea de historicidad. Y ésta vuelve como horizonte y relativiza el alcance de las modelizaciones sincrónicas.

SED DE HISTORICIDAD

Sylvain Auroux reintroduce así la dimensión diacrónica, la búsqueda de filiaciones, combinada con la definición de un sistema. Cuando escribe *La Sémiotique des encyclopédistes*[3], define en la introducción a su trabajo lo que denomina relativismo histórico, gracias al cual se puede plantear la pregunta de saber cómo se mueve un sistema. Sylvain Auroux se mete cada vez más por el camino del historiador de la semiótica, de la lingüística y de las nociones filosóficas.

Por su parte, la lingüista Claudine Normand organiza un coloquio en Nanterre en 1980 sobre la historia de las ciencias: «Las ciencias humanas: ¿qué historia?». Ella experimentaba a la vez la necesidad de un balance de la efervescencia pasada, y la de una aproximación histórica. Esta necesidad se remonta incluso a mediados de los años setenta: «Preparé este coloquio en nombre de un grupo de trabajo que data de 1976, con muchos filósofos»[4].

---

[2] V. PROPP, *Les Racines historiques du conte merveilleux*, prefacio de D. FABRE y J.-C. SCHMITT, Gallimard, 1983, p. XII [ed. cast.: *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1974].

[3] S. AUROUX, *La Sémiotique des encyclopédistes*, Payot, 1979.

[4] Claudine Normand, entrevista con el autor.

En los años ochenta se va a formar una empresa pluridisciplinar, impulsada por algunos sociólogos de la EHESS: Bernard-Pierre Lécuyer, Benjamin Matalon, con la creación de la Société française pour les sciences de l'homme que agrupa a numerosos representantes de todas las disciplinas de este amplio campo de investigación de las ciencias sociales, reunidos sobre la base de una preocupación histórica.

El campo de la poética se abre también a la historicidad. Es el caso del trabajo de Philippe Hamon, que sin ceder un ápice en la ambición estructural inicial, se abre hacia la necesaria historización de las técnicas de descripción del relato. Muestra a este respecto que la descripción sufre un condicionamiento estructural que obliga a la creación de un personaje observador que se detiene y contempla el mundo para describirlo[5]. Philippe Hamon historiza su observación periodizándola, y muestra que ciertas épocas han ignorado la descripción porque ésta presupone una cierta idea de la singularidad del individuo que no existía. Se encuentra así con los descubrimientos de la historia de las mentalidades, según los cuales el proceso de individuación se afirma lentamente sólo a partir de la época moderna para extenderse en el siglo XIX, el momento más prolijo de la técnica descriptiva, encarnado por la novela realista.

Siempre en el campo de la poética, de la literalidad de la literatura, Gérard Genette abre también el texto a su dimensión histórica haciendo suya la noción de «transtextualidad», definida como todo lo que pone en relación, manifiesta o secreta, un texto con otros textos[6]. Esta noción implica la apertura histórica más amplia, aunque quede confinada al campo de la literatura. Genette, al definir los tipos de relaciones transtextuales, supera la noción de intertextualidad introducida en los años sesenta por Julia Kristeva, es decir, la copresencia de varios textos en uno solo: propone muchos otros tipos de relación, como la architextualidad, que tiene que ver con la relación más implícita, muda, entre un texto posterior y un texto anterior, llamado hipotexto. Esta última relación no necesita ser tangible, materializada según el modelo de cita o paratextual, puesto que define la relación entre el conjunto de textos anteriores que han podido contribuir a la génesis del nuevo texto. Con este título, esta noción abarca toda la historia literaria que reintroduce de hecho en una posición significante, tras haber sido ignorada: «No hay ninguna obra literaria que, en algún grado y según las lecturas, no evoque alguna otra, y en este sentido todas las obras son hipertextuales»[7].

---

[5] PH. HAMON, *Analyse du descriptif*, Hachette, 1981.

[6] G. GENETTE, *Palimpsestes*, Le Seuil, 1982, p. 7 [ed. cast.: *Palimpsestos*, Madrid, Taurus, 1989].

[7] *Ibid.*, p. 16.

Con la architextualidad, Gérard Genette abre un nuevo campo, que a la vez hereda el estructuralismo y desplaza su orientación, recuperando cierto número de categorías cuya pertinencia había sido negada en los años sesenta[8]. La architextualidad se define siempre como la expresión de la literalidad de la literatura, pero abre el campo de la reflexión literaria hacia los tipos de discurso, los modos de enunciación, los géneros literarios de los que depende cada texto particular. La architextualidad desplaza por lo tanto el trabajo del crítico desde el nivel de la descripción estructural hacia la búsqueda de modelos, de tipos de discurso, de tipos de argumentación. Esta modelización debe tener en cuenta la variación de los géneros en el interior de su historización, e implica, por lo tanto, una nueva y fuerte conexión con la historia. Este reciente impulso a una renovada reflexión sobre la noción de género pasa por un redescubrimiento de la retórica clásica. Así, Gérard Genette se apoya en varias ocasiones en Aristóteles para definir este nuevo campo de investigación e inscribe sus investigaciones en la filiación de una poética occidental que se ha esforzado desde Platón y Aristóteles por incluir una serie de categorías en un sistema unificado que englobe el conjunto del fenómeno literario: «Platón y Aristóteles distinguían ya los tres géneros fundamentales según su "modo de imitación"»[9].

Esta apertura hacia el campo histórico es incluso más radical en otro especialista en poética, compañero de Gérard Genette: Tzvetan Todorov, que no solamente abre su perspectiva hacia lo histórico, sino que supera los límites literarios para considerar de forma más amplia el campo de las ideologías. Todorov se hace defensor también de una transtextualidad que toma de Bajtin. Este préstamo le sirve de fermento para superar la concepción de los formalistas rusos según la cual la lengua poética sería puramente autotélica, es decir, autónoma, separada del lenguaje práctico, y por lo tanto de cualquier justificación que no sea endógena, abstraída totalmente de todo condicionamiento histórico. Al contrario, Todorov restituye a la literatura su función de comunicación, y por lo tanto el hecho de que pueda ser uno de los soportes privilegiados para hacer que se compartan valores, visiones del mundo: «Que la literatura no sea el reflejo de una ideología exterior no prueba que no tenga ninguna relación con la ideología: no refleja la ideología, es una»[10].

---

[8] G. GENETTE, *Introduction à l'architexte*, Le Seuil, 1979.

[9] *Ibid.*, p. 9.

[10] T. TODOROV, *Critique de la critique*, Le Seuil, 1984, p. 189 [ed. cast.: *Crítica de la crítica*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992].

La dimensión genética avanzada por los que, como Lucien Goldmann, rechazaban abandonar la perspectiva histórica, se impuso finalmente, aunque de forma tardía, en el transcurso de los años ochenta, desembocando en la creación en 1982 del ITEM (Institut des textes et manuscrits modernes). Éste acoge un equipo, cada vez más potente, de especialistas en literatura, y se consagra a una crítica, llamada genética, interna y externa, de los textos literarios.

En el origen de esta institución se encuentra un germanista que ha participado activamente en la efervescencia estructuralista en lingüística en la Universidad de Besançon en los años sesenta: Louis Hay. La inflexión hacia la historia tuvo en su caso un origen accidental: «Yo hacía ingenuamente una tesis sobre el poeta alemán Heinrich Heine cuando tuve la oportunidad de encontrar la mayor parte de sus manuscritos esparcidos por el mundo»[11]. Louis Hay se dirige entonces al gobierno francés y consigue convencer al general De Gaulle para que compre esos documentos. Cuando llegan a la Bibliothèque Nationale, no hay un conservador germanista capaz de clasificarlos, y Louis Hay recibe un encargo que se convierte en un trabajo a tiempo completo, que necesita que pase de la Sorbona al CNRS en 1968.

A partir de esta fecha y de la formación de un pequeño equipo a su alrededor, se inicia una nueva dirección en una investigación. Es el resultado del encuentro fascinante de un historiador de la literatura con los tesoros que descubre en la BN, el enfrentamiento con los manuscritos. Pero esta inflexión histórica tiene que ver también con el periodo durante el cual se puede ya constatar «un cierto agotamiento del estructuralismo puramente formal»[12]. Esta corriente de crítica genética se inserta en el estructuralismo a la vez como continuidad y como ruptura. Al considerar las transformaciones, las variaciones, la historicidad, ofrece una perspectiva diferente de la corriente estructuralista más cerrada y más formal. Pero tiene continuidad respecto a él en otro aspecto fundamental del estructuralismo, que consiste en dar un estatuto más objetivo a los estudios literarios, especialmente poniendo por delante la noción de texto: «Reemplazar al hombre y la obra por el estudio del texto, planteando éste como objeto científico que se estudia en tanto tal: ése es el origen de nuestra ambición»[13]. Louis Hay hizo escuela y se une con aquellos que renovaron los estudios literarios en los años sesenta (encontramos en el ITEM, entre otros, a Jean Bellemin-Noël, Jean Levaillant, Henri Mitterand, Raymonde Debray-Genette...).

---

[11] Louis Hay, entrevista con el autor.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

En 1974 se constituyen dos grupos de trabajo sobre Proust y Zola que forman el CAM (Centre d'analyse des manuscrits modernes): «Fue un pequeño acontecimiento en la medida en que germanistas y francesistas coincidían en una problemática común»[14]. Otros grupos, especialistas en otros autores, se unen a esta nueva institución que trabaja entonces sobre media docena de corpus: Nerval, Flaubert, Zola, Valéry, Proust, Joyce, Sartre, cuyas obras son estudiadas a partir de su génesis y de su estructura. En 1976, estas investigaciones atraen la atención de Aragon, que lega sus manuscritos y los de Elsa Triolet al CAM, convertido en ITEM en 1982.

Este instituto del CNRS funciona entonces como un cohete de varios cuerpos. La genética textual tiene como objetivo reconstruir una «tercera dimensión» del texto impreso, la de su proceso de elaboración y de la dinámica propia de la escritura. Implica hacerse cargo de los textos y pre-textos, borradores, referencias, en su dimensión material, clasificarlos a partir de indicios: es el nivel «codicológico» del análisis, el del estudio de los soportes y útiles de escritura. Se somete a las tintas a un examen clínico y la betarradiografía analiza las filigranas. La informática permite además tratar importantes *corpora* y estructurar las deducciones, formalizarlas. En el cuerpo superior del ITEM, se preparan ediciones críticas para difundir públicamente los descubrimientos. En un tercer nivel, se ocupan del trabajo de renovación teórica de los estudios literarios y de los problemas teóricos de la edición. Louis Hay publica en 1979 una obra programática, *Essais de critique génétique*[15], en la que hace que se unan alrededor de un mismo objeto, el manuscrito, toda una serie de especialistas: en poética, psicoanalistas, socio-críticos. «Mientras tanto, ha habido una cierta inversión en la medida en que el objeto ha comenzado a producir una reflexión teórica autónoma que tuvo efecto sobre otras disciplinas y actividades creadoras»[16]. Las investigaciones sobrepasaron el marco de los estudios literarios y se abrieron hacia preguntas sobre el propio hecho de la escritura que se dirigen al neurólogo, al neuropsicólogo, al cognitivista, al paleógrafo... Es un segundo aspecto de la filiación de estos grupos de investigación con el periodo estructuralista, con esta voluntad de romper el aislamiento de la crítica literaria, de hacer que se comunique con otras disciplinas, muchas veces inesperadas: «No habíamos pensado ni por un momento en la neurología cuando nos dedicamos al estudio literario»[17]. Esta nueva crítica, genética, permite renovar la lectura de los textos recons-

[14] *Ibid.*
[15] L. HAY, *Essais de critique génétique*, Flammarion, 1979.
[16] Louis Hay, entrevista con el autor.
[17] *Ibid.*

truyendo los procesos mediante los cuales fueron elaborados. Participa por lo tanto en este cambio fundamental que provocó la ruptura estructuralista en su esfuerzo por captar en el texto lógicas distintas de la linealidad.

El retorno de la historia literaria

La reintroducción de una perspectiva histórica es perceptible en todos los literarios. Anne Roche y Gérard Delfau definieron el proyecto ya en 1974[18]. Expresan entonces su insatisfacción tanto respecto a la historia de la literatura clásica, al estilo de Gustave Lanson, como ante la «focalización miope sobre el texto solamente», y se proponen tomar «la historia como plomada»[19]. Este retorno de la historicidad no es el de la teoría del reflejo según la cual historia-literatura (discurso) no sería más que el espejo apenas deformado de la historia (realidad histórica). Al contrario, los autores preconizan la construcción de una teoría de las mediaciones, perspectiva que define también algunos años más tarde Geneviève Idt[20]. Esta teoría implica retomar la noción lingüística de contexto situacional, las condiciones materiales de producción y recepción de los discursos, las instituciones que condicionan las prácticas discursivas, los interlocutores, el público del mensaje literario: es decir, la articulación con la historia social, pero también con la historia cultural estudiando la jerarquización de los códigos del mensaje de la época considerada, y sus referencias implícitas y explícitas a los mensajes anteriores. No se trata, por lo tanto, de rechazar los logros del periodo estructuralista, sino de articularlos con el nivel histórico, abrir la reflexión sobre la forma a sus apuestas, a sus soportes, a su contenido: «Nuestra hipótesis de base, siempre correlacionada con la historia, parece quizá paradójica, puesto que insiste en la importancia de las formas: pero es tradicional oponer aproximación histórica y aproximación formalista»[21].

La crítica literaria se reencuentra así con la historicidad al pasar al otro lado del espejo de la escritura, incluyendo en su campo de investigación el campo de la lectura. Hoy se preguntan cada vez más sobre la estética de la recepción literaria. En una perspectiva siempre estructuralista y que prolonga las líneas de investigación definidas en 1965 por

---

[18] A. Roche y G. Delfau, «Histoire-ct-littérature: un project», *Littérature* 13 (febrero 1974).

[19] *Ibid.*, p. 16.

[20] G. Idt, «Pour une histoire littéraire tout de même», *Poétique* 30 (abril 1977), pp. 167-174.

[21] A. Roche y G. Delfau, «Histoire-et-littérature: un projet», loc. cit., p. 21.

Umberto Eco en *Obra abierta*, se interesan por lo que estructura el horizonte de espera del lector, sus hipótesis de lectura. Historiadores y críticos literarios pueden así caminar unidos, ya sea Roger Chartier por un lado o Philippe Lejeune por el otro; esta estética de la recepción debe articular las posibles modelizaciones de la escritura/lectura en la configuración del campo heterogéneo de la historia social.

La ruptura, además de la consideración de la cronología, se sitúa sobre todo en la reconocida validez del referente que había sido olvidada durante la constitución de la lingüística en tanto que ciencia del signo: «Es necesario que se produzca el retorno del referente»[22]. Este referente tiene una doble dimensión: por una parte, sociológica, que es medible, y por otra parte existencial, que es experimentada. Es esta doble dimensión, mucho tiempo objeto de oprobio en beneficio de la noción de inmanencia y de cierre del texto sobre sí mismo, es la que vuelve con la rehistorización en curso de la crítica literaria.

La manifestación más espectacular de este retorno de la historicidad en la aproximación literaria, y cuya apuesta es fundamental porque condiciona la forma en que la joven generación tendrá acceso a la literatura, es el asalto emprendido por nuevas empresas editoriales contra el reinado en la docencia del famoso Lagarde y Michard de ediciones Bordas.

La receta de este manual, que ha arrullado desde 1948 a la juventud escolarizada con una familiaridad algo artificial con las «grandes» obras literarias y los «grandes» autores, es a toda prueba: es la sucesión cronológica de una selección de fragmentos escogidos. Supera la prueba del tiempo sin demasiados daños, salvo una ligera renovación en 1985, y suponía aún en 1988 casi un 60 por ciento del mercado[23]. Este manual canónico tuvo sin embargo algunos eclipses, especialmente en lo más álgido de la onda estructuralista. En esta época fue muchas veces clasificado en el nivel de las antigüedades, puesto que la revuelta de los años sesenta y el programa científico que la acompañaba atacaban justamente la concepción del hombre y la obra, y el principio de estudiar fragmentos elegidos, todo lo que encarnaba el Lagarde y Michard.

El retorno de este antiguo convicto al primer plano es sintomático, por lo tanto, del reflujo del paradigma estructural y del retorno de la historicidad. ¿Se habría abortado totalmente la modernización de la enseñanza de las letras? Si se examina a los que compiten con el Lagarde y Michard, el balance está lejos de ser un simple retorno a la casilla de salida de una historia literaria tradicional. Hay sin duda un regreso a la

---

[22] Pierre BARBÉRIS, *Le Débat*, marzo de 1985, pp. 184-186.
[23] T. BILLARD, *Le Monde*, 8 de septiembre de 1988.

historia literaria, pero ampliamente fecundada por los avances estructuralistas de los años sesenta[24].

Indiscutiblemente, los responsables de estos recién llegados al mercado han podido aligerarse de buena parte de sus posiciones teóricas, a veces muy tajantes, en especial contra la noción de fragmentos escogidos y la pertinencia de las presentaciones biográficas o cronológicas. Magnard, que había intentado una aproximación por orden alfabético en 1983, se desdijo, constatando que la mayor parte de los alumnos «no sabían situar en el tiempo a Corneille o Racine»[25]. En cuanto a la elección de obras, «están más o menos todos los grandes textos que los profesores esperan»[26].

Pero no se combate la artillería pesada de Lagarde y Michard con una cerbatana. A este respecto, la palma se la lleva el trabajo dirigido por Henri Mitterand en Nathan, cuyos cinco volúmenes suman unas ¡3.200 páginas! Recordemos que Henri Mitterand fue uno de los renovadores estructuralistas de los años sesenta, y las obras que ha dirigido llevan indiscutiblemente esa marca. Sin duda el clasicismo lo arrastra, pero tocado por la modernidad estructural, en primer lugar por el deseo constante de hacer que la tradición canonizada dialogue con textos que han quedado al margen: «Intentamos mostrar que en el interior de un periodo literario dado, podemos distinguir niveles, registros diferentes»[27]. Además, cada capítulo finaliza con una página que ofrece el punto de vista de la nueva crítica sobre la cuestión. Los manuales están así jalonados por textos de Barthes, Greimas, Genette, Starobinski, Cixous... «Como hay 120 capítulos, hay 120 hermosas páginas de crítica y teoría modernas»[28]. En cuanto a la aportación estrictamente lingüística, está presente en los aparatos didácticos, en los que los problemas de orden retórico se tienen muy presentes. Henri Mitterand ve también la herencia estructuralista en la concepción de conjunto, de estructura piramidal, de cada una de las obras: «Es un estructuralismo pedagógico»[29]. Sin embargo es posible ser escéptico acerca de esta última apreciación, puesto que si bien no hay duda de que el director de este conjunto de 3.200 páginas posee esta visión global, resulta más difícil para los colegiales que descubren esta enciclopedia, aunque esté concebida como una magnífica máquina funcional.

---

[24] *Textes et Contextes*, de C. Biet, J.-P. Brighelli y J.-L. Rispail, Magnard; *Perspectives et Confrontations*, X. Darcos, B. Tartayre, B. Agard, M.F. Boireau y A. Boissinot, Hachette; *Littérature*, bajo la dirección de H. Mitterand, Nathan; *Itinéraires littéraires*, bajo la dirección de G. Décote, Hatier.

[25] J.-P. Brighelli, citado por T. Billard, *Le Monde*, 8 de septiembre de 1988.

[26] Henri Mitterand, entrevista con el autor.

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*

La colaboración de Alain Boissinot, miembro de la modernísima Association française des enseignants de français (AFEF) –nacida del rechazo de los manuales tradicionales que siguió a la protesta de mayo del 68–, en el último volumen (dedicado al siglo XX) del proyecto de manuales dirigido por Xavier Darcos en Hachette, es también sintomática de este deseo de reintroducir los avances teóricos del estructuralismo respondiendo a la vez a la demanda de obras más clásicas. También aquí modernidad y tradición son utilizadas sucesivamente en una perspectiva ante todo metodológica, y que retoma la reflexión estructuralista para ilustrar mejor las diferencias de géneros. Se encuentra de nuevo aquí el deseo estructural de objetivar el acto de escritura: «No trabajar sobre la connivencia cultural, sino sobre la objetivación de un saber y su difusión: es el objetivo de una enseñanza democrática»[30].

EL RETORNO DEL ACONTECIMIENTO

Además de las ciencias piloto que fueron la lingüística y la vía de la literatura, son todas las ciencias sociales las que en este periodo redescubren la historicidad, la importancia del acontecimiento, el desorden tras el orden. Las ciencias de la naturaleza, que habían servido de modelo al paradigma estructural, desempeñan aquí también un papel fundamental por sus descubrimientos en la inflexión del paradigma de las ciencias humanas.

El número de *Communications* de 1972 está consagrado al acontecimiento, cuyo retorno percibe Edgar Morin. Los descubrimientos científicos invitan a ello, como los de la astronomía que trastocan la visión del universo al situar hace quince mil millones de años un acontecimiento inicial, el *big bang*, a partir del cual se ha producido la explosión generadora de un universo en constante evolución: «El cosmos parece ser a la vez universo y acontecimiento»[31]. La historia, que había sido relegada como dimensión acientífica, vuelve paradójicamente a través de las ciencias duras, alrededor de las nociones de irreversibilidad, de racionalidad posible del desorden, de lo imprevisible. En este mismo sentido evolucionan en los años setenta la genética, la teoría de la información, las técnicas de inteligencia artificial, y algunas teorías matemáticas como la de René Thom, cuya obra principal, *Estabilidad estructural y morfogénesis*[32], pasó desapercibida en Francia en el

---

[30] Alain Boissinot, entrevista con el autor.

[31] E. MORIN, *Communications* 18 (1972), p. 6.

[32] R. THOM, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Édiscience, 1972 [ed. cast.: *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Barcelona, Gedisa, 1987].

momento de su aparición en 1972. Pero sus tesis comienzan a ser conocidas y a influir en el paradigma de las ciencias humanas cuando aparece en 1974 *Modèles mathématiques de la morphogénèse* en bolsillo[33].

Las ciencias humanas, en su deseo de modelización científica, habían descartado el desorden como manifestación perturbadora; debían entonces revisar totalmente su postulado comtiano ante la evolución de la teoría matemática elaborada por René Thom, llamada de catástrofes. Los trabajos de topología diferencial llevaron a René Thom a elaborar una matemática de los fenómenos críticos y un método cualitativo para interpretar las formas naturales, llamada teoría de catástrofes. Ésta permite unir en un mismo marco teórico una gran diversidad de fenómenos observados en óptica, en termodinámica, en hidrodinámica. Herramienta de descripción de los fenómenos imprevisibles, la teoría llamada de catástrofes pronto se prolonga hacia su aplicación en ciencias sociales. Esta teoría define el accidente en la evolución de un sistema como el nivel más pertinente, en la medida en que invalida el modo de descripción del sistema que estaba en vigor hasta entonces, y necesita repensarlo.

Poco después, en 1979, la obra de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza* (Gallimard), tendrá un éxito incluso mayor fuera de los medios especializados. Su definición de una termodinámica de los procesos irreversibles amplifica el fenómeno de rehabilitación del movimiento, de las discontinuidades, de la historicidad. Si las ciencias más modernas reconocen la dimensión fundamental del acontecimiento, era inconcebible que las ciencias sociales lo ignorasen por más tiempo, y estos descubrimientos llevan en sí mismos la extinción del paradigma estructuralista como algo que privilegia la sincronía, la permanencia, la cuarentena del acontecimiento. La historicidad va a volver por lo tanto al campo de las ciencias humanas, como ya hemos visto respecto a la escuela de la regulación por parte de algunos economistas.

Marc Guillaume, economista politécnico, escribe en 1978 un *Éloge du désordre*[34]: reaccionando contra lo que consideraba un imaginario del orden en Lévi-Strauss, construye un modelo inspirado en la idea de Georges Bataille según la cual el destino del mundo está sometido al principio de exceso de la producción de energía. Para Bataille, las sociedades tradicionales se ven obligadas a disipar este exceso en pequeñas cantidades, para preservar su orden. Al contrario, la sociedad moderna, según Bataille, bascula y no disipa su exceso de energía, sino que la acumula y la cristaliza hasta llegar a crisis cada vez más violentas en un destino trágico sembrado de guerras, de destrucciones cada vez más

---

[33] R. THOM, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, C. Bourgeois, 10/18, 1974.
[34] M. GUILLAUME, *Éloge du désordre*, Gallimard, 1978.

devastadoras: «A partir de esta visión apocalíptica, me dije cuando trabajaba sobre la burocracia, que se podría ver el desorden como un magnífico medio para disipar y retrasar los plazos fatales. [...] El desorden en una perspectiva semejante puede ser percibido como una transición positiva»[35].

El retorno al discurso del historiador va acompañado de una elección estilística, la legibilidad de un género literario. Uno de los casos más espectaculares es el de Élisabeth Roudinesco, conocida hasta entonces como una lacano-althusseriana especialmente hermética. Cuando publica *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*[36], se produce un doble acontecimiento. Por una parte, la autora rompe con el ahistoricismo de su maestro Lacan: «Esta historia está hecha contra Lacan, para mostrar que era posible una historia y que al mismo tiempo era posible reconstruir una historia de Lacan, mientras que él había pasado su vida deshistorizándose. Ésta era la apuesta»[37]. Evidentemente, esta historia no deja el pasado en el olvido. Reserva el mejor papel para Lacan, que es su auténtico héroe. Debe mucho a Canguilhem y Foucault: «El primer volumen es la historia de las ciencias al estilo Canguilhem»[38]. Por otra parte, el estilo se ha metamorfoseado: la autora ilustra una narración casi clásica de retratos en color, casi novelescos: «Hice retratos de los personajes, y eso lo tomé de la literatura»[39]. Este doble préstamo de la historia de las ciencias y de la literatura ilustra perfectamente la tensión constante de las ciencias humanas entre estos dos polos, pero lo significativo del periodo es también aquí el placer de escribir, el placer por el texto de Élisabeth Roudinesco, y su deseo de historiar un campo que hasta entonces parecía escapar de este tipo de construcción intelectual.

En otro registro, pero en el mismo campo del psicoanálisis, Gérard Mendel revisa a Freud resituando sus proposiciones teóricas en el momento histórico preciso en el que nacieron. Así, Mendel muestra que las dos bases biológicas sobre las que Freud quiso apoyar la teoría psicoanalítica –el postulado de la herencia de los caracteres psíquicos adquiridos y el postulado de la química sexual manifiesta desde el nacimiento– son considerados hoy por la biología como aberraciones y de hecho son muestra de una concepción históricamente superada: «La biología freudiana conjuga así dos anacronismos: un neo-lamarckismo psíquico y un

---

[35] Marc Guillaume, entrevista con el autor.

[36] É. ROUDINESCO, *La bataille de cents ans. Histoire de la psychanalyse en France*, Ramsay, 1982 [ed. cast.: *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1988-1993].

[37] Élisabeth Roudinesco, entrevista con el autor.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*

neo-vitalismo sexual»[40]. Revisar a Freud no supone relativizar la importancia de sus descubrimientos, sino abrir el campo de una re-fundación en constante correlación con la historicidad del hombre, de lo social y de las ciencias.

Este regreso de la historicidad, de la reflexión sobre la temporalidad con sus diversos ritmos, sus discontinuidades, supuso también, como hemos visto (ver *supra*, pp. 293-300), la edad de oro de los historiadores de la escuela de los *Annales*. Pero al mismo tiempo, la vuelta del acontecimiento provocó la crisis del paradigma durkheimiano-estructuralista de esta escuela histórica, hasta poner en tela de juicio sus orientaciones fundadoras[41]. Reconociendo que la relación entre historia y ciencias sociales se encuentra en un «momento crítico»[42], el editorial del número de los *Annales* dedicado a este tema acaba con el pasado y revela una grave crisis de identidad, a pesar de una fecundidad espectacular. La inmovilización de la temporalidad, la búsqueda de invariantes, ya no se corresponde con la sensibilidad contemporánea, y Georges Duby reconoce en 1987: «Estamos a punto de algo. [...] Tengo la sensación de un agotamiento»[43]. Llega la hora del estallido para los herederos de Braudel. Algunos eligen el sermón dominical anunciando el apocalipsis, como Pierre Chaunu; otros, como François Furet escrutan los horizontes de la historia conceptual y política. Por su parte, Pierre Nora se pregunta por los *Lieux de la mémoire*, los lugares de la representación histórica. Y otros vuelven a encontrar las delicias de una *Histoire de France* (Hachette) donde vuelve la casa Francia, victoria póstuma del viejo maestro Lavisse, paralelo del Lagarde y Michard en el plano histórico. Ante tal estallido, la escuela de los *Annales*, alimentada por el paradigma estructuralista, se pregunta: «Hoy, la atención hacia el acontecimiento y el resurgir de un cierto historicismo señalan que la intuición inicial está en trance de agotar sus efectos»[44]. Los herederos de la larga duración reconocen que ésta ha podido hacer que se olviden los procesos mediante los que llega la novedad. El reflujo del paradigma estructuralista provoca por lo tanto una grave crisis del discurso histórico que se había alimentado de su éxito. Provoca el fin del reinado de los historiadores –que habían relevado a los antropólogos en la pista estructural–, en un momento paradójico en el que la historia fecunda a su vez el discurso de las demás ciencias humanas: curioso trance en el cual la solución fácil consistente en volver a vestirse los viejos hábitos de la tradición representa la misma tentación tanto para los historiadores como para los literarios.

---

[40] G. MENDEL, *La Psychanalyse revisitée*, La Découverte, 1988, p. 10.

[41] F. Dosse, *L'Histoire en miettes*, cit.

[42] *Annales*, ESC, marzo-abril de 1988.

[43] G. DUBY, *Magazine Littéraire* 248 (diciembre 1987).

[44] *Annales*, ESC, noviembre-diciembre de 1989, editorial: «Histoire et sciences sociales. Tentons l'expérience», p. 1318.

35

LA EXTINCIÓN DE LOS MAESTROS PENSADORES

Los comienzos de los años ochenta suponen también el fin de los maestros pensadores de los años sesenta: adulados, frecuentemente en la cima de la gloria, la muerte sorprende a varios de ellos en pleno trabajo, dejando su mensaje inconcluso. Una generación huérfana, que ya había tenido que vendarse las heridas de sus ilusiones perdidas, se ve enfrentada a un necesario trabajo de duelo respecto de los que han encarnado el pensamiento en lo que tenía de más exigente. Al ambicioso programa que debía alzar montañas le sucede un auténtico cortejo funerario que acompaña a los héroes de ayer a su última morada.

Sin embargo, no son estas desapariciones en cadena las que van a provocar el desvanecimiento del paradigma estructuralista, puesto que éste se encontraba ya en una fase de declive inexorable desde 1975. Los héroes de la gesta estructuralista habían experimentado desde esta fecha una evolución que los aparta cada vez más de las ambiciones originales del programa de los años sesenta. Su desaparición va a acelerar de todos modos el distanciamiento y el alejamiento de este momento estructuralista.

LA DESAPARICIÓN DE BARTHES

Roland Barthes experimenta el 25 de octubre de 1977 el drama tan temido, el de la muerte de su madre, Henriette, la auténtica compañera de su vida, a la que nunca había dejado. Su amigo Greimas se inquieta, y le responde al anuncio de la noticia que recibe cuando está en Nueva York: «Roland, ¿qué va a ser de ti ahora?»[1]. Esta desaparición es para

[1] A.-J. GREIMAS, citado por L.-J. Calvet, *Roland Barthes*, cit., p. 271.

él, en efecto, una auténtica catástrofe, que socava brutalmente su deseo de escribir y vivir: «Lo que he perdido no es una figura (la Madre), sino un ser; y no un ser, sino una cualidad (un alma): no indispensable, sino irremplazable. Podría vivir sin la Madre (lo hacemos todos, más tarde o más temprano); pero la vida que me quede sería sin duda y hasta el fin incalificable (sin calidad)»[2].

Barthes se ve enfrentado a una profunda crisis existencial del deseo cuando está, tras el éxito público de sus *Fragmentos de un discurso amoroso*, en la cumbre de su fama. Debe soportar, pero en un clima menos favorable que en la época de la polémica con Picard, un nuevo asalto de la Sorbona con la publicación de *Assez décodé* de René Pommier, de estilo particularmente violento[3]. Barthes es también el héroe de un remedo, más curioso que maligno, *Le Roland-Barthes sans peine*[4]. Los autores proponen una decodificación del discurso barthesiano, al estilo de una adquisición de una lengua nueva cuyo vocabulario sólo parcialmente sería de origen francés.

A la manera de un manual, la obra propone algunos elementos de conversación, resúmenes, ejercicios, reglas, una gimnasia textual para pensar directamente en R.-B. y «traducirlo» al francés: «1-¿Cómo te enuncias? Francés: ¿Cómo te llamas?; [...] 3- ¿Qué "estipulación" bloquea, cierra, organiza, dispone, la economía de tu pragma como la ocultación y/o explotación de tu ek-sistencia? Francés: ¿A qué te dedicas?; 4- Expulso pequeños fragmentos de código. Francés: Soy mecanógrafo»[5]. Es gracioso y se rieron con ganas, pero a Barthes le afectó profundamente. No es que no tuviera sentido del humor, pero esta parodia sucede en muy mal momento. Muy afectado por la muerte de su madre, Barthes no estaba para risas, y ve en estas publicaciones el signo de un combate inacabado que hay que proseguir cuando ya no le apetece.

Sin embargo, aún tiene el recurso de ir a ver a Jean Daniel para pedirle una crónica en *Le Nouvel Observateur*, que le es concedida gustosamente y que mantendrá de diciembre de 1978 a marzo de 1979. Pero decepciona a su público más fiel. Ya no hay allí la crítica corrosiva de las *Mitologías*, no tanto porque Barthes haya perdido su talento, sino sobre todo porque el periodo ya no es el mismo y el paradigma crítico refluye más cada año. En un contexto semejante de crisis del deseo, ya no hay más que un único resorte para la escritura que Barthes señala en una entrevista que concede a *Le Nouvel Observateur* cuatro días antes del accidente fatal. A la pregunta de qué lo lleva a escribir, responde:

---

[2] R. Barthes, *La Chambre claire*, Cahiers du cinéma-Le Seuil, 1980, p. 11 [ed. cast.: *La cámara lúcida*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982].

[3] R. Pommier, *Assez décodé*, Éd. Roblot, 1978.

[4] M.-A. Burnier y P. Rambaud, *Le Roland-Barthes sans peine*, Balland, 1978.

[5] *Ibid.*, pp. 17-18.

«Es simplemente una forma de luchar, de dominar el sentimiento de la muerte y de la total desaparición»[6].

Después de una comida con François Mitterand, con Jack Lang, Jacques Berque, Danièle Delorme, Pierre Henry, Rolf Liberman, Barthes, al atravesar la calle des Écoles, es atropellado por un camión de lavandería. Hospitalizado en la Salpêtrière, el comunicado de la AFP es tranquilizador e indica que el estado del escritor no provoca ninguna preocupación. Sin embargo, Barthes parecía haber perdido la energía vital para ganar su última batalla, contra la muerte: «No tenía nada, un ligero traumatismo craneal y se dejó morir en el hospital» [7]. El forense que certifica la muerte el 26 de marzo de 1980 concluye que el accidente, sin ser la causa directa de la muerte, provocó complicaciones pulmonares en un sujeto débil en este sentido desde hacía tiempo. ¿Razón médica? ¿Razón psicológica? Nadie lo sabe, pero estas razones no permiten llenar el hueco provocado por la desaparición del héroe más amado de la epopeya estructuralista. Deja numerosos discípulos, pero no una auténtica escuela. El «sistema Barthes», como lo califica Louis-Jean Calvet, tiene más que ver con la mirada que con la teoría. El estructuralismo fue más transitado por Barthes para defender sus intuiciones literarias que vivido como finalidad científica. Es sobre todo el hombre, sus emociones, la singularidad de su mirada sobre el mundo, lo que constituye una pérdida irremplazable este año de 1980: «Una voz original, la más susceptible de aportar algo que nunca haya escuchado, se ha matado y el mundo me parece definitivamente anodino: ya nunca tendremos la palabra de Barthes sobre cualquier asunto»[8].

LACAN DISCUTIDO

El año 1980 es también el de la desaparición de otro gran gurú del periodo, Jacques Lacan. Pero en este caso es una disciplina, el psicoanálisis, y una escuela, la fundada por el maestro, la que va a experimentar grandes turbulencias. Tras haber apoyado su retorno a Freud en la lingüística saussuriana en los años cincuenta, Lacan acompañó el reflujo del estructuralismo alejándose de este punto de sutura para orientarse más bien hacia la topología, los nudos, los toros...

En diciembre de 1972, dedicando su seminario a Jakobson, distingue lo que depende de la disciplina lingüística, campo reservado a los

---

[6] R. BARTHES, entrevista con PH. BROOKS, *Le Nouvel Observateur*, 14 de abril de 1980.

[7] Louis-Jean Calvet, entrevista con el autor.

[8] O. BURGELIN, citado por L.-J. Calvet, *Roland Barthes*, cit., p. 315.

lingüistas, y lo que depende de la «lingüistería», neologismo que ya no lleva en sí la ambición de fundar la cientificidad del discurso analítico, como en la época del discurso de Roma: «Lo que digo de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no pertenece al campo de la lingüística»[9].

Esta huida hacia la topología va a despistar a más de un intelectual hasta entonces fascinado por un Lacan que había conseguido instalar el psicoanálisis en el campo de las humanidades, en la intersección de los grandes debates teóricos, interpelando sobre todo a la filosofía en su propio campo, el de la reflexión sobre el Sujeto. El periodo que comienza a mediados de los años setenta, y que ve el declive del estructuralismo, representa también para Lacan un momento en el que se van a manifestar las protestas más radicales que van a contribuir a agrietar su hermoso edificio. En 1972 Gilles Deleuze y Félix Guattari con *El anti-Edipo*, y luego Foucault, algo más tarde, en 1976 con *La voluntad de saber*, habían ya discutido los fundamentos del lacanismo, y estos acontecimientos editoriales habían revelado una creciente fractura con los filósofos.

Pero la contestación va a tomar un cariz más inquietante cuando provenga de la propia escuela lacaniana, la École freudienne de Paris (EFP). Es el caso cuando François Roustang publica, en 1976, *Un destin si funeste*. Denuncia de manera radical un psicoanálisis «amenazado por convertirse en una religión, la única religión posible hoy en Occidente»[10]. Supuesta construcción científica, la trilogía Simbólico, Imaginario y Real remite, según Roustang, a la teología trinitaria, el Nombre del Padre a Cristo, y el recurso a la Escritura a la tradición cristiana. Roustang ve esta religiosidad en acto especialmente en ese tiempo fuerte del análisis que es la relación de transferencia. Si bien la relación analítica en Freud está bien anclada en la transferencia, se propone como objetivo deshacerse de ella, mientras que Lacan juega a la perennización de la transferencia. Así pudo retener a sus discípulos en una relación de dependencia total que evoca la teorización de la transferencia de trabajo, o incluso la práctica de la revista de Lacan, *Scilicet*, en la que sólo el maestro tenía derecho a firmar los artículos con su nombre: «Este *Destin si funeste* provoca un gran barullo en la EFP, por *Confrontations* interpuesta, en el que su autor obtiene un triunfo formidable. Hay que decir que materializa una crisis que ya preparaba el matema»[11].

Charles Melman, en la revista de la École freudienne de Paris, *Ornicar?*, contraataca en nombre del maestro contra lo que califica de «fes-

---

9 J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, cit., p. 20.
10 F. Roustang, *Un destin si funeste*, Minuit, 1976, p. 41.
11 É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, cit., p. 636.

tín poco decente»[12], y reprocha a Roustang haber confundido el designio y el destino, apoyándose en un gazapo de *Escritos*. Derrida responde a su vez calificando a Melman de cartero: «En inglés, [...] cartero es mailman»[13].

Poco después, es una práctica esencial de la EFP la que se ve en el centro de controversias internas en la École: el examen. Se consagran jornadas de estudio a una reflexión sobre esta práctica, al menos desde enero de 1978 en Deauville. Lacan está allí, generalmente silencioso, para concluir en que el procedimiento en discusión es un fracaso completo: «Expresé posiciones críticas sobre el examen, pero no tanto como Lacan cuando declaró en Deauville que el examen era un fracaso completo»[14]. El examen había sido establecido por Lacan para ser el lugar donde se evaluase la validez de un análisis didáctico; pero de hecho este tribunal de beneplácito se había desviado de sus objetivos puesto que los postulantes hacían en esta ocasión apología de su didáctica en lugar de apuntar sus problemas. Los discursos eran por lo tanto totalmente sesgados y estaban desviados de su función: «Nadie revocaba a su analista ni por supuesto al jurado. Era un ejercicio bastante artificial»[15]. Esta crisis de la práctica que se enreda en sus propios hilos permite a Jacques-Alain Miller, firmemente situado en Vincennes, sustituir a la vieja guardia lacaniana: «El porvenir está ya abierto para otra juventud lacaniana y para su representante mejor colocado en el serrallo: Jacques-Alain Miller»[16].

La escuela lacaniana de fines de los años setenta es víctima de las luchas intestinas, del desconcierto teórico, y de la huida hacia delante, hacia el matema. Una guerra de sucesión con efectos devastadores se libra a la sombra del viejo maestro. En este clima, aparece el panfleto del joven filósofo François George, *L'Effet 'yau de poêle'*, en el que el lacanismo se ve ridiculizado como uno de los grandes engaños del siglo[17]. Con el mismo estilo de *Roland-Barthes sans peine*, François George parodia el lenguaje lacanizado que se había convertido en la expresión del esnobismo más convencional, en una jerga similar a la de un determinado marxismo. El autor denuncia las manipulaciones del gurú Lacan («Lacan, de hecho, se presenta como ilusionista»[18]) y devuelve las palabras del maestro al remitente, invertidas, en el interior

---

[12] CH. MELMAN, *Ornicar?* 10 (1977).

[13] J. DERRIDA, *La Carte postale*, cit., p. 543. [*N. de la T.:* juego de palabras con la pronunciación del apellido Melman y la palabra inglesa *mailman*.]

[14] Jean Clavreul, entrevista con el autor.

[15] *Ibid.*

[16] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, cit., p. 641.

[17] F. GEORGE, *L'Effet 'yau de poêle'*, Hachette, 1979.

[18] *Ibid.*, p. 49.

de un guante de crin, respetando las reglas del juego de palabras tan querido por la escuela lacaniana.

Es cierto que no se trata de un análisis de la doctrina, sino que François George le toma la palabra a Lacan, como cuando este último presenta al asombrado auditorio de su seminario un elefante por el simple hecho de evocar el vocablo, elefante: «Mostrar un elefante en su ausencia, eso es sin duda lo que define su arte, del que se podría decir, para no traicionar el estilo que es el de la Trampa»[19]. François George coincide con la crítica de Roustang, desde el registro del sarcasmo, subrayando que Lacan expulsa al hombre en beneficio de un perfil religioso que se mantiene a distancia del cuerpo y de sus humores. Lo afectivo en Lacan es una grosería y el cuerpo no es «más que un residuo»[20]. En cuanto al sujeto tachado, $, para el analista va a evocar al dólar, y la lombriz cortada en dos por la laya del jardinero para el analizado, gesto repetido por el que se supone que sabe cuando practica la escansión, y ordena a su cliente que interrumpa la sesión con la conminación a «tacharse». El famoso objeto (a) de Lacan, tan misterioso, no es según François George más que un montoncito de excrementos, una banal mierda empírica: «Esta a minúscula, o esta comisión mayúscula, recubre todo lo que está relacionado con el cuerpo»[21]. Expulsión del cuerpo y adoración del Significante que nunca contesta porque no está abonado al número del Otro absoluto, Lacan habría intentado crear una nueva religión «que reemplaza el mito de la Cruz por el de la Barra»[22]. Como se puede ver, el ataque es duro, y el éxito de la obra está a la altura del talento humorístico del autor, que usa un registro –el retruécano– familiar para la escuela lacaniana. Sin duda esta obra es al lacanismo lo que los chistes de soldados son a la política; deja de lado las aportaciones de Lacan porque ése no es su objetivo. El eco que tiene este panfleto es en todo caso sintomático del estado de crisis y del descrédito que comienza a afectar a la escuela lacaniana.

En *Le Monde*, Roland Laccard acoge la obra de François George con un auténtico elogio: «Lacan, cuyo seminario atrae desde hace tiempo a primos, pánfilos y esnobs [...]. Deseando salvar al psicoanálisis francés de la medicalización que le acechaba y de la mediocridad en la que se estancaba, consiguió durante algunos años la hazaña de maltratarlo en el terreno tanto clínico –con la práctica suicida de sesiones reducidas a algunos minutos– como intelectual...»[23]. Este punto de vista

---

[19] *Ibid.*, pp. 48-49. [*N. de la T.:* el autor hace un juego de palabras intraducible entre *trompe* (de elefante) y *tromper* (engañar).]

[20] *Ibid.*, p. 52.

[21] *Ibid.*, p. 54.

[22] *Ibid.*, p. 87.

[23] R. Jaccard, *Le Monde*, 21 de septiembre de 1979.

no es unánimemente compartido, sin embargo, y son numerosas las cartas indignadas enviadas a *Le Monde*, más conocido por la moderación de sus colaboradores que por su pasión polémica. *Le Monde* publica extractos de algunas de estas cartas, pero sobre todo le concede una página entera a Serge Leclaire, que publica con el título «El movimiento impulsado por Jacques Lacan» una buena parte de su intervención en el Congreso sobre el inconsciente de Tbilisi de octubre de 1979[24]. Serge Leclaire recorre en esta ocasión el itinerario de renovación del psicoanálisis realizado por Lacan. Pero el carácter explosivo del ensayo de François George no se acaba con esto y a fines del mes de octubre de 1979 es Jean-Paul Enthoven el que, en *Le Nouvel Observateur*, propone un nuevo elogio de su obra con el título provocador de «Un último homenaje al camarada Lacan»[25]. Enthoven no ve más que justicia en esta sátira, puesto que la predilección lacaniana por los tropos y su desprecio por las tripas han dejado en ridículo a la institución, abriendo el camino a un maestro que se otorga todos los derechos para llenar el hueco que ha colocado en el puesto de mando de su discurso: «Se ha convertido, de alguna manera, en el contravalor de la "falta" que circula como moneda fiduciaria entre el pueblo lacaniano»[26].

Sin embargo, hay que rechazar que algunas críticas que dan en el blanco favorezcan un movimiento de rechazo del psicoanálisis en su conjunto y permitan olvidar la aportación decisiva de Lacan en particular. Como se dijo durante mucho tiempo, no hay que tirar al bebé con el agua del baño. Es el riesgo que se corre y por ello Serge Leclaire va a juzgar severamente la empresa: «El soplo de aire que pretende aportar huele a fascismo»[27].

Leclaire no se presenta, sin embargo, como guardián del templo, y si bien sigue siendo lacaniano, es desde la independencia absoluta. Reconoce que hay topes en los caminos abiertos por Lacan, y rechaza cada vez más la evolución topológica de la École, que no duda en criticar abiertamente desde 1977 en un texto que Jacques- Alain Miller no va a asimilar, «L'empire des mots morts»: «Sería deseable que el matema pierda su dignidad envarada y deje libre curso a su valor como consigna»[28]. Serge Leclaire trabaja entonces en un proyecto de seminario con Antoinette Fouque en el marco de la École freudienne de Paris. Se lo pasa a Lacan para que lo autorice, y este lacaniano de la primera hornada, este

---

[24] S. LECLAIRE, *Le Monde*, 2 de octubre de 1979.

[25] J.-P. ENTHOVEN, *Le Nouvel Observateur*, 29 de octubre de 1979.

[26] *Ibid.*

[27] S. LECLAIRE, 7 de noviembre de 1979, en *Rompre les charmes*, Interéditions, 1981, p. 204 [ed. cast.: *Un encantamiento que se rompe*, Barcelona Gedisa, 1983].

[28] *Id.*, «L'empire des mots morts», *Rompre les charmes*, cit., 1977, p. 196.

barón del lacanismo, ve cómo es censurado: «No me parece bien que usted haga el seminario que me ha anunciado Simatos en la EFP»[29].

Decide entonces escribir una respuesta satírica con Antoinette Fouque, con ocasión de una fiesta en la École freudienne que se celebra en Lille. Reviste la forma de un sainete teatral con personajes de *Las mujeres sabias*, titulado «Paso a dos», representado al comienzo de la fiesta. Termina con estas palabras: «La verdad, esto lo prohíbo»[30].

Si bien Leclaire suscribe la importancia que da Lacan al significante, a lo simbólico, rechaza la evolución en curso (que irá a más tras la desaparición del maestro) en la que la hegemonía del significante conduce a relegar al imaginario a una dimensión demoníaca: «Esto lleva a un totalitarismo por la hegemonía del significante que lo rige todo. Hay algo en ello que no puedo suscribir y que prepara el retorno de lo religioso»[31]. Ahora bien, esta relegación del imaginario plantea un grave problema para el analista, puesto que si bien trabaja con ayuda del significante para ver de qué forma su paciente ha eludido lo real, lo ha evitado, elabora sus hipótesis a partir del imaginario del analizado. Por otra parte, al lado del discurso, de la palabra, el analista debe reconstruir la coherencia de lo que no pasa por la verbalización. Lacan, sin embargo, desde el comienzo ha integrado esta dimensión como esencial, especialmente desde el estadio del espejo, pero la evolución hacia la búsqueda de un discurso analítico cada vez más formalizable, científico, llevó a disminuir esta dimensión: «Cuando Lacan construyó su teoría de los nudos, pienso que en gran parte fue una reacción contra sus alumnos, que habían sido inducidos a considerar que el imaginario, los afectos, eran una especie de epifenómeno de la estructura del lenguaje, epifenómeno sin interés. Situar el imaginario en un nudo especial era un medio para marcar la autonomía propia de las estructuras de lo imaginario»[32].

LA DI-SOLUCIÓN

Corrientes contradictorias agitan la École freudienne de Paris en 1979, sobre un fondo de crisis, de salidas espectaculares, como la de Françoise Dolto. En cuanto al maestro Lacan, afectado de cáncer, es cada vez más la sombra de sí mismo; es la víctima de luchas de clanes que ya no controla. En este contexto deletéreo, Lacan anuncia la disolución de la École freudienne de Paris el 5 de enero de 1980.

---

[29] J. Lacan, 15 de septiembre de 1977, citado por S. LECLAIRE, cit., p. 197.
[30] S. Leclaire, «L'empire des mots morts», cit., p. 200.
[31] Serge Leclaire, entrevista con el autor.
[32] Jean Clavreul, entrevista con el autor.

Igual que De Gaulle había renunciado en su día al RPF, él renuncia a su «cosa». Este acto de autoridad, por no decir de autoritarismo, consagra la victoria de Jacques-Alain Miller, que según Solange Faladé es incluso el autor de la famosa carta que anunca la di-solución: «Lacan ya no podía escribir. Él decidió que Miller redactase la carta y que Lacan la corregiría»[33].

Lacan invoca aquí el fracaso de su École para justificar su dispersión: «Ya no hay École. La levanté con el punto de apoyo (siempre Arquímedes) del grano de arena de mi enunciación. Ahora tengo un montón –un montón de personas que quieren que las admita–. No quiero formar un conjunto. En absoluto. [...] Por lo tanto, tengo que innovar, porque esta École la he fastidiado»[34]. Esta decisión tiene lugar violando todas las reglas de la institución. Además, este ucase incluye la obligación de un nuevo juramento de fidelidad al maestro por parte de sus discípulos: éstos deben manifestar su deseo de proseguir su camino bajo la autoridad de éste mediante una candidatura individual y por escrito.

Invocando la ley de asociaciones de 1901, este ucase es inmediatamente criticado por miembros de la EFP: veintiocho de ellos presentan un recurso a Lacan[35]. Pero la batalla jurídica está perdida de antemano frente a una institución que nunca basó su legitimidad en el derecho, sino en el carisma de su jefe. Jacques-Alain Miller, antiguo jefe maoísta, familiarizado con la denuncia del carácter formal de los principios democráticos, había respondido por adelantado a los díscolos el 10 de noviembre de 1979: «La École freudienne ha sido fundada por Lacan, sólo Lacan, con la única base de su enseñanza. [...] La posición de Lacan no procede de nuestro grupo y de sus votos, es nuestra práctica, por el contrario, la que emana de la suya»[36]. Como es evidente, Jacques-Alain Miller sigue siendo fiel en lo esencial a las enseñanzas de la democracia proletaria cuya legitimidad procedía únicamente de la persona de Stalin.

Por lo tanto, es de Lacan y sólo de él de quien depende la suerte de las dispersas tropas de la École. Recibe casi mil cartas de candidatos listos para proseguir la aventura con él, de las que trescientas proceden de la École. Armado con este apoyo, legitimado por este referéndum que supera sus esperanzas, Lacan crea en febrero la Causa freudiana: «La

---

[33] S. Faladé, citada por É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, cit., p. 654. «di-solución» intenta recoger el sentido del original *dit-solution*, es decir, «la llamada solución». La opción elegida ha sido el imperativo «di (de decir) solución». *[N. de la T.]*

[34] J. Lacan, texto del seminario del 15 de enero de 1980, publicado en *Le Monde*, 26 de enero de 1980.

[35] Entre los firmantes: Michèle Montrelay, François Roustang, Michel de Certeau, Claude Rabant, Xavier Audouard, Anne Levallois, Thémouraz Abdoucheli, Lucien Melèse y Radmilla Zygouris.

[36] J.-A. Miller, citado por J. Nobécourt, *Le Monde*, 11 de enero de 1980.

carta de los mil es muy pronto conocida como "mil-yerran" por los opositores, que son calificados por sus adversarios como "refrendarios", como "falsarios probados" y "cole-legas" que no quieren "des-colarse"»[37]. Lo que había comenzado con un aire serio de deseo de ciencia termina en un clima de burla que lleva inexorablemente al naufragio colectivo.

Esta burla alcanza su paroxismo cuando el gran pensador de la renovación estructural del marxismo e introductor del interés por Lacan en el PCF, Louis Althusser, va el 15 de marzo de 1980 a una reunión de la EFP convocada por los partidarios de la disolución. 308 miembros convenientemente provistos de una carta de invitación están presentes cuando aparece Althusser, al que no reconocen los jóvenes responsables de la entrada de la sala Ony del hotel PLM Saint-Jacques: «Cuando se le pide su invitación, responde bruscamente: "Me han invitado, sí, la libido y el Espíritu Santo. Y todos sabemos desde hace tiempo que el Espíritu Santo es la libido. En verdad os digo que el Espíritu Santo no tiene nada que hacer"»[38]. Lacan acoge a sus partidarios anunciando la Gran Noticia: por fin accede al rango de Significante, la «marca Lacan», pero recuerda a la asistencia que «la bella Lacan» no puede dar lo que tiene. Una vez terminada su alocución, Althuser se levanta e interviene: «Describe al maestro como un magnífico y penoso arlequín, recitando una perorata monocorde. Subraya que los analistas se atascan en un discurso confuso igual que una mujer que limpia lentejas mientras estalla la guerra»[39]. También Althusser está en plena crisis este año 1980. Destruye todo aquello que ha adorado. En pleno periodo de disolución, Althusser tacha sus enunciados de ayer, y esta recusación de Lacan parece que forma parte de este movimiento de negación de sí mismo y de lo que ha representado para los demás, movimiento que se ve en acción desde sus autocríticas hasta este año trágico de 1980.

Lacan se va a la porra

El naufragio se vuelve drama cuando la muerte se lleva a los maestros del pensamiento. Lacan muere del 9 de septiembre de 1981, a los ochenta años, a causa de un tumor abdominal. La noticia de esta desa-

---

[37] É. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse*, t. 2, cit., 1986, p. 658. [*N. de la T.:* juegos de palabras entre *mil-errent* (se equivocan) y el nombre de Étienne Millerand (1859-1943), político francés que fue ministro y que pasó del socialismo a la derecha; *colle-lègues* y *coller* (pegar); *décoller* (despegar) y *école*: «despegarse de la escuela».]

[38] L. Althusser, citado por É. Roudinesco, *ibid.*, pp. 659-660.

[39] É. Roudinesco, *ibid.*, p. 660. [*N. de la T.:* la alusión anterior es de nuevo un juego de palabras entre *label*, marca, etiqueta, y *la belle.*]

parición es percibida por todo el mundo como un acontecimiento importante, anunciado en un artículo en la primera página de *Le Monde*: Christian Delacampagne asegura allí que pocos pensadores, en este siglo, han gozado de tanta celebridad, y que la lección que hay que obtener del mensaje de Lacan tiene que ver con una enseñanza esencial según la cual una práctica sin teoría está ciega, pero que una teoría separada de la práctica no es más que «discurso vacío y jerga ampulosa. El propio Lacan, hay que decirlo, nunca pudo separar la una de la otra: y eso es lo que hace que su obra vaya a seguir provocando interés durante mucho tiempo»[40]. La muerte de Lacan, que provoca la desaparición del Uno único, lleva a su tumba otro aspecto del programa estructuralista, y deja discípulos desorientados que van a sufrir una auténtica diáspora.

El maestro había designado, tras haber dejado el poder, a su heredero en la persona de Jacques-Alain Miller, su yerno, que se convierte entonces en su albacea y en el único habilitado para publicar la palabra de Lacan. Como dice sarcásticamente Charles Melman, que conoce al heredero porque fue su analista: «Es una bonita palabra: ejecutor testamentario: ¡ejecuta!»[41].

Fiel fervoroso del pensamiento lacaniano, que considera la obra más explosiva y liberadora de la época, Charles Melman se desespera al «verla transformada en una trituradora que viene a oprimir a algunas personas, a hacer discípulos sumisos que marean la perdiz y se repiten, inclinados ante el gran sacerdote que se supone que es la reencarnación del maestro: [...] ¡y funciona!»[42]. El seminario puede llamarse en efecto «semillerio» tras la desaparición del hombre de las palabras.

Por una parte, se asiste a una enorme atomización del movimiento lacaniano y a la reconquista de la independencia por parte de la mayoría de los barones del lacanismo. Por otro, Jacques-Alain Miller busca reclutas para la Causa freudiana (ECF) y se lanza a una política activa de promoción-Lacan. Este proselitismo de vanguardia que pretende un reclutamiento masivo se beneficia de la habilidad adquirida en la época de la izquierda Proletaria.

La colonización psicoanalítica se lleva a buen ritmo, según el modelo maoísta de la conquista del campo para sitiar las ciudades. América Latina es un objetivo privilegiado, pero no exclusivo, ya que la estrategia es planetaria: «Se habló de turbo-profesores, y ahora hay turbo-analistas que se desplazan a las cuatro esquinas del hexágono y a todos los países para dispensar la palabra. Son auténticos viajantes de comercio

---

[40] C. Delacampagne, *Le Monde*, 11 de septiembre de 1981. [*N. de la T.:* de nuevo el título de este epígrafe juega con el sonido de la frase hecha *tout fout le camp*, «todo se va a la porra», y *tout fout Lacan*, que se pronuncian casi igual.]

[41] Charles Melman, entrevista con el autor.

[42] *Ibid.*

del psicoanálisis» [43]. Estos últimos dejan tras de sí jefes de ciudades, responsables locales armados a toda prisa en los vestíbulos de los hoteles de las factorías del Imperio. La estructura institucional tuvo que adaptarse a las leyes del mercado para perdurar, la del videoclip y la gran velocidad de rotación de los hombres, las mercancías y las ideas.

En cuanto a los barones del lacanismo, en lo esencial escogieron caminar fuera de esta institución en la que ya no reconocen las enseñanzas de Lacan. A mediados de los años ochenta, Élisabeth Roudinesco enumera no menos de trece grupos diferentes surgidos de la crisis generalizada de 1980-1981, sin contar las personalidades salidas del lacanismo que ya no están afiliadas a ningún grupo, como Françoise Dolto, Jenny Aubry, Michèle Montrelay, Serge Leclaire o Pierre Legendre: «No puedo suscribir el tipo de institución que es la Causa, pero históricamente su fundación hace de ella mi medio natural»[44]. Otro barón del lacanismo, Moustapha Safouan, prosigue su trabajo al lado de Jacques-Alain Miller en *Delenda*, pero pronto choca con él y decide romper: «No apreciaba la potencia de división que crea la ausencia de un jefe, esperaba otro camino, pero no se siguió»[45]. Jean Clavreul, otro barón que nunca rompió con Lacan, y que en el otoño de 1979 cenaba todavía cada semana con él, toma desde la disolución de enero de 1981 una posición claramente hostil a Jacques-Alain Miller. Claude Dumézil, Claude Conté... abandonaron también la institución, que ya no representa a sus ojos las enseñanzas de su maestro.

En estas rupturas se mezclan miles de razones intelectuales y afectivas que alimentan una grave crisis de identidad colectiva. Y tras las fracturas de la institución psicoanalítica más dinámica está el discurso psicoanalítico que se retira del horizonte intelectual, mientras que en los años sesenta estaba en el centro de las investigaciones de las ciencias humanas.

La doble muerte de Althusser

Antes incluso de que desaparezca el chamán Lacan, la tragedia golpea a Louis Althusser, otro gran maestro del periodo, formador de toda una generación de filósofos y que ha desempeñado un papel de pilar del estructuralismo al desplazar el centro del seísmo de la lingüística a la filosofía, erigida en juez del grado de cientificidad de las ciencias humanas.

---

[43] Joël Dor, entrevista con el autor.
[44] Serge Leclaire, entrevista con el autor.
[45] Moustapha Safouan, entrevista con el autor.

El 16 de noviembre de 1980, en el apartamento de la École normale supérieure de la calle Ulm que no había abandonado desde su regreso de la guerra, Hélène, su esposa, es hallada muerta, estrangulada. El filósofo se acusa de haberla estrangulado, lo que confirmará la autopsia. Althusser es inmediatamente trasladado al hospital Sainte-Anne. Su estado no permite siquiera al juez Guy Joly notificarle la acusación de homicidio voluntario, y el informe psiquiátrico permite emitir un auto de sobreseimiento el 23 de enero de 1981, considerando el estado de demencia de Louis Althusser, declarado no responsable de sus actos.

La salud mental de Althusser siempre había sido precaria. Afectado de una psicosis maníaco-depresiva que lo apartaba regularmente de la docencia, había seguido un tratamiento de electrochoques y un narcoanálisis que duró doce años. El acto que puso fin a la vida de su esposa prueba por lo tanto y sobre todo los límites de esta clase de tratamiento psiquiátrico, y no, como querrían algunos, el resultado del corte epistemológico. Su amigo K.S. Karol relata que a comienzos del mes de julio de 1980, Althusser había vuelto a caer en una depresión todavía más grave que las precedentes. El viaje de la pareja en octubre hacia el Midi no había supuesto un auténtico restablecimiento: «No recibía a casi nadie, no leía nada, hablaba poco y estaba pensando volver a la clínica. Su estado se había agravado en vísperas de último fin de semana, hasta el punto de que Hélène decidió anular las citas que había anotado para él»[46]. Ese mes de noviembre de 1980, Althusser muere también, aunque siga todavía una década entre los vivos. Es un muerto viviente, pensador declarado irresponsable de sus actos y de sus pensamientos; está condenado a la cuarentena, a sobrevivir apartado del mundo, solo, con un grupo restringido de fieles.

Si bien no se puede establecer ninguna relación entre esta tragedia y el destino del pensamiento althusseriano, es obligado constatar que más allá de las situaciones personales, un cierto malestar afectó especialmente a la corriente althusseriana, y llevó a algunos de ellos hacia el mayor de los extremos, el suicidio: «Lo que es sorprendente es que no hubiese más muertos»[47], dice Pierre Macherey, que imputa estas tragedias al clima de violencia antimarxista que se desencadenó sobre el mundo intelectual parisino con la misma velocidad con la que había acogido la empresa althusseriana de modernización del marxismo en los años sesenta. Los héroes de ayer y sus compañeros son marcados con el sello de la infamia, y algunos no lo soportaron. Esta atmósfera de rechazo, de sospecha, no es lo único. Hay que invocar también la aguda crisis de identidad vivida por los que pierden las referencias que han

---

[46] K. S. Karol, *Le Nouvel Observateur*, 24 de noviembre de 1980.

[47] Pierre Macherey, entrevista con el autor.

basado su identidad intelectual y social. Estos destinos trágicos van a afectar especialmente a varios althusserianos. Nicos Poulantzas, sociólogo y profesor en Vincennes, se lanza por una ventana en 1981: «Era el momento en que el discurso antimarxista comenzaba a arraigar. Lo soportó muy mal y eso lo destruyó»[48]. Las razones que invoca Alain Touraine son de otra clase. Según él, Poulantzas, al que trató mucho en la última época, ya no soportaba Vincennes: «Me había pedido que lo acogiese en la EHESS. [...] Transformó su mala conciencia en autodestrucción. Había mucho de eso también en Althusser»[49].

Luego es el lingüista althusseriano Michel Pêcheux el que pone fin a su vida en 1982: para Claudine Normand, que conocía y apreciaba a Michel Pêcheux, «hubo ciertamente, entre otras razones, la conciencia de un callejón sin salida teórico, y una enorme decepción política. Son las personas que creyeron a pies juntillas en la omnipotencia de la teoría las que no pudieron superarlo»[50].

Diez años después del drama que redujo a Althusser al silencio, el 22 de octubre de 1990, el filósofo muere una segunda vez de un fallo cardiaco en el geriátrico de La Verrière, a los 72 años. Una multitud de antiguos alumnos le rinde un último homenaje. En *Le Monde*, André Comte-Sponville habla del «Maestro roto»: «Es demasiado pronto para hacer balance. El Maestro nos ha marcado demasiado»[51], mientras que Christian Delacampagne sitúa la obra de Althusser en el linaje de Marx y Spinoza. Étienne Balibar pronuncia el último homenaje en el entierro de Louis Althusser el 25 de octubre de 1990. Celebra la capacidad única que tuvo Althusser para escuchar, para incluir a los demás en su propio trabajo: «Por eso, porque yo, como toda una generación, lo he aprendido todo si no de él, al menos gracias a él, no me parece que el título de "Maestro" le convenga»[52]. La situación del marxismo es entonces la de coma, y si bien son múltiples los homenajes hacia el hombre, el pedagogo, el amigo que fue Althusser, el fracaso de su empresa de renovación del marxismo es patente. ¿Pero acaso podía ser de otra manera? La empresa estaba animada por el mayor rigor y honradez, pero podemos preguntarnos con Robert Maggiori si «al querer hacer del marxismo una ciencia y matar el humanismo, olvidando las exigencias éticas, no ha contribuido a matar el marxismo queriendo salvarlo»[53]. Una treta más de la razón que sería la revancha póstuma de la dialéctica contra la noción de corte epistemológico.

---

[48] *Ibid.*
[49] Alain Touraine, entrevista con el autor.
[50] Claudine Normand, entrevista con el autor.
[51] A. Comte-Sponville, *Le Monde*, 24 de octubre de 1990.
[52] É. Balibar, *Écrits pour Althusser*, cit., pp. 120-121.
[53] R. Maggiori, *Libération*, 24 de octubre de 1990.

Decididamente este comienzo de los años ochenta es cruel con los héroes de gesta estructuralista, y todo el mundo se queda estupefacto cuando se entera de la muerte de Michel Foucault el 25 de junio de 1984, a la edad de 57 años, brutalmente golpeado por el sida, cuando se encontraba en plena redacción de su *Historia de la sexualidad.*

Con Foucault desaparece la propia encarnación de las esperanzas políticas y de las ambiciones teóricas de toda una generación. No fue cabeza de escuela ni defensor de las fronteras de una disciplina particular. Mucho más que eso, era el receptáculo genial de su época: estructuralista en los años sesenta, individualista en los años ochenta. Una mirada de excepcional agudeza desaparece, por lo tanto, del paisaje intelectual, mientras estaba en el meollo de la actualidad, sabiéndose adaptar a una nueva forma de cuestionamiento que buscaba superar y desbordar las aporías del programa estructuralista, del que era, a pesar de lo que haya dicho, una de las principales figuras. Crítico sin igual de los prejuicios y los estereotipos, también deja en estos años ochenta a multitud de fieles sin voz, así como a los que no pertenecían a ninguna cofradía.

La noticia de su muerte es un acontecimiento a la medida de la dimensión del personaje, mientras la prensa aún no sabía qué le había pasado a Foucault. *Le Monde* dedica un gran titular en portada a la muerte del filósofo, y Pierre Bourdieu rinde homenaje al que supo compartir «el placer de saber»[54]. Le dedican dos páginas enteras del periódico. Roger-Pol Droit expresa su emoción ante la desaparición del que fue un relativista absoluto, al estilo de Nietzsche: si hablamos de clasificaciones, su obra paradójica escapa a toda reducción, gracias a los saltos constantes que la hacen aparecer allí donde no se la esperaba, para ver cómo se hurta su rostro en sus giros discursivos. Bertrand Poirot-Delpech ve en Foucault «una ascesis de la pérdida». Paul Veyne, Roland Jaccard, Philippe Boucher y Georges Kiejman reconstruyen el recorrido del que también fue un luchador, un ciudadano activo, símbolo de todas las resistencias contra las máquinas del encierro.

Libération publica, ocupando la primera página, una foto del filósofo, con ese titular neutro que lo abarca todo, pero que expresa perfectamente la emoción contenida: «Foucault ha muerto», la de la pérdida de un camarada irremplazable. Serge July rinde homenaje al «que limpia las minas del porvenir»[55], y proclama al que supo presentir los cambios en los modos de pensamiento y preparar así el futuro. Robert Maggiori

---

[54] P. BOURDIEU, *Le Monde*, 27 de junio de 1984.

[55] S. JULY, *Libération*, 26 de junio de 1984.

señala la ironía macabra que hace coincidir la desaparición de Foucault y la aparición de sus últimos libros en los que preconiza un nuevo uso de los placeres e invita a hacer de la existencia una obra de arte. *Libération*, periódico en el que Foucault escribía mucho, consagra al filósofo un informe especial poco después de su muerte[56], informe en el que, junto a una gran biografía del hombre, Robert Maggiori, Roger Chartier, Gérard Fromanger y Françoise-Edmonde Morin le rinden un último homenaje recogiendo la riqueza y la diversidad de las intervenciones de Foucault.

En *Le Nouvel Observateur*, es su amigo Jean Daniel el que dedica su editorial a «La pasión de M. Foucault»[57], y Georges Dumézil evoca en un artículo a ese «hombre afortunado» que lo deja huérfano «no sólo de los adornos de la vida: también de su propia sustancia»[58], Roger Chartier evoca la trayectoria de Foucault en los territorios del historiador, y Pierre Nora, su editor, habla de «nuestros años Foucault»: «Foucault muerto: no hay un solo intelectual en este país al que estas palabras no le lleguen a la mente y al corazón. [...] Esta muerte es un poco la nuestra, y el tañido fúnebre de lo que hemos vivido con él»[59].

Así, Pierre Nora ve en esta desaparición la señal de una clausura. Y es sin duda un gran momento del pensamiento el que se va una mañana de junio de 1984 cuando en el patio del hospital de la Pitié-Salpêtrière, una pequeña multitud escucha religiosamente un fragmento del prefacio de *El uso de los placeres*, leído por Gilles Deleuze, el amigo reconciliado, en el último homenaje a Foucault.

---

[56] *Libération*, 30 de junio de 1984-1 de julio de 1984.
[57] J. Daniel. *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio de 1984.
[58] G. Dumézil, *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio de 1984.
[59] P. Nora, *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio de 1984.

36

CRISIS DE LOS MODELOS UNIVERSALISTAS Y REPLIEGUES DISCIPLINARIOS

Lo que se invierte sobre todo a mediados de la década de los setenta es el crédito concedido a los proyectos universalistas. Su crisis supone el doble hundimiento del estructuralismo y del marxismo: «Yo digo con cierta burla que soy el último marxista»[1]. Cada disciplina tiene tendencia a volverse hacia su campo de influencia, y a buscar cierta tranquilidad reconectando con sus tradiciones, sus ancestros, sus certidumbres constitutivas de su identidad teórica e institucional. La renuncia al universalismo va acompañada de un estallido disciplinar, de un reflujo de la ambición pluridisciplinar que marcó la época estructural.

Se duda a la hora de sobrepasar las fronteras fuertemente guardadas de cada disciplina, y los pasos de límites que eran percibidos como la manifestación más pura de la modernidad en los años sesenta se ven cada vez más proscritos de las prácticas, a contracorriente del movimiento de repliegue de las disciplinas sobre sí mismas.

Una doble coyuntura, la histórica de las ilusiones perdidas, y la sociológica de la falta de plazas, de la escasez de los créditos concedidos a la universidad, habría contribuido enormemente a este repliegue general: «Lo que desaparece es una ilusión histórica de nuestra generación: la idea según la cual las herramientas del pensamiento podrían ser también las armas de la crítica. Así, pensar lo real y su transformación podían asociarse en un mismo movimiento histórico. Esta idea ha estallado, esta auto-ilusión, este narcisismo culto, se han acabado, aunque haya sido doloroso porque algunos le habían dedicado su vida»[2]. De este repliegue puede resultar una pregunta que permita resituar los nive-

---

[1] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.
[2] Maurice Godelier, entrevista con el autor.

les de pertinencia, medir los límites desde una perspectiva científica expurgada de los absolutos y mitos que habían florecido en los años sesenta. Pero también puede desembocar en el eclecticismo, en la simple yuxtaposición de puntos de vista, de paradigmas, de objetos, sin pretender buscar entre ellos niveles de correlación significativos.

DOBLE REFLUJO DEL ESTRUCTURALISMO Y DEL MARXISMO

En 1976, la cosa está que arde entre estructuralistas y marxistas en antropología, con ocasión de la aparición de una obra de Claude Meillassoux[3]. La polémica es especialmente viva, mientras que sus protagonistas no se percatan de que los dos paradigmas van juntos hacia el declive. Claude Meillassoux percibe una entidad social fundamental que se perpetúa en diversos modos de producción. La califica de «comunidad doméstica». Ésta permite, según él, asegurar la reproducción bajo diversas formas. De esta entidad derivarían las relaciones de parentesco en las sociedades tradicionales africanas: «Las relaciones de producción y de reproducción se nos presentan como el sustrato de las relaciones jurídico-ideológicas de parentesco»[4]. Esta relativización de la posición central de la prohibición del incesto y de las estructuras elementales del parentesco tal y como las estudió Lévi-Strauss va a valerle a Meillassoux una respuesta especialmente virulenta de Alfred Adler en la revista creada por Lévi-Strauss, *L'Homme*, con el título: «L'ethnomarxisme: vers un nouvel obscurantisme?», así como una crítica igualmente radical de un antropólogo estructural-marxista cercano a las posiciones de Maurice Godelier, Pierre Bonte[5].

Alfred Adler reacciona vivamente a este cuestionamiento del carácter universal de la prohibición del incesto por parte de Meillassoux, que ve en él una noción moral que emana de una ideología ligada al control de los mecanismos de reproducción en las sociedades domésticas. Desde este punto de vista, diferencia las sociedades de caza y recolección y las economías agrícolas. «La mayor parte de su argumento, tras haber fabricado una ficción ecopolítica, es contentarse con mezclar, en una indescriptible confusión, parentesco, costumbres, creencias, religión, magia, y me quedo corto»[6].

---

[3] C. MEILLASSOUX, *Femmes, greniers, capitaux*, Maspero, 1975 [ed. cast.: *Mujeres, graneros y capitales*, México, Siglo XXI, 1979].

[4] *Ibid.*, p. 77.

[5] P. BONTE, «Marxisme et anthropologie: les malheurs d'un empiriste», *L'Homme* (octubre-diciembre 1976).

[6] A. ADLER, «L'ethnomarxisme: vers un nouvel obscurantisme?», *ibid.*, p. 126.

El tono de la polémica se hace incluso más violento en el número siguiente de *L'Homme*. Claude Meillassoux responde a sus detractores con el título provocativo de «Farenheit 450,5», y se pregunta qué va a pasar con los libros que discuten los dogmas establecidos cuando los bien pensantes tengan antorchas en lugar de plumas para hacer la crítica final. Alfred Adler le responde: «Puedo asegurarle que ninguna antorcha incendiaria amenaza su libro, que como mucho merecería una pasadita. [...] Con el tiempo, su materialismo histórico habrá quizás juntado algo de polvo»[7].

Este choque cuestiona de hecho la conmensurabilidad de dos paradigmas, el estructuralista y el marxista, ambos de carácter totalizador, a partir de hipótesis y de modelizaciones diferentes. Más allá de esta polémica, está la ambición de un método universal que poco a poco va a desvanecerse del horizonte teórico.

La revista *L'Homme* bosqueja en 1986 un estado de la cuestión de la antropología[8]. Como indica Jean Pouillon, no se trata de efectuar el balance que se hace normalmente después de una bancarrota, mientras que la antropología manifiesta una fecundidad siempre viva, aunque ya no sea concebida como el crisol de la renovación de las ciencias sociales (lo que fue, junto con el psicoanálisis, en la época estructural, cuando lo no explícito, el inconsciente, se presentaban como la clave de lo real). Se asiste por todas partes a un estallido del campo antropológico, tanto por la multiplicidad de objetos constitutivos de la disciplina como por la pluralidad de sus métodos. Numerosos autores del número (Nicole Sindzingre, Carmen Bernard y Jean-Pierre Digard) constatan la parcelación relacionada con la diversidad de problemas propios de cada uno de los campos de investigación. La vitalidad de la antropología sigue siendo grande, pero ya no se presenta como modo de pensamiento con vocación globalizadora para las demás disciplinas. Ya no lleva consigo el optimismo de una acomodación científica rápida alrededor de su sistema de modelización. La diversidad teórica da una lección de modestia que implica el retorno a la descripción etnográfica de campo precisa, sin renunciar, sin embargo, a la dimensión teórica, puesto que, como recuerda Jean Pouillon, «lo universal se descubre en lo singular»[9]. La antropología se hace preguntas y vuelve sobre sí misma para cuestionar sus paradigmas, sus objetos. Este repliegue pasa por la vuelta hacia su propia historia, preocupación central de una nueva revista lanzada en 1986, *Gradhiva*, que se presenta como una revista de historia y de archivos de antropología[10].

---

[7] A. ADLER, *L'Homme* (enero-marzo 1977), p. 129.

[8] *L'Homme, Anthropologie: état des lieux*, Livre de Poche, 1986.

[9] Jean POUILLON, *ibid.*, p. 21.

[10] *Gradhiva* 1; comité de dirección: M. Izard, J. Jamin, M. Leiris.

Entre los filósofos, el retorno sobre las preguntas consideradas más específicas de la disciplina es incluso más manifiesto. Francine Le Bret, profesora de filosofía en el liceo Jacques-Prévert de Boulogne-Billancourt, considera la evolución en curso como una regresión al constatar con inquietud este repliegue sobre la tradición: «Es abandonar el compromiso, evidentemente. Al ocuparse de la eternidad, es imposible ocuparse de la actualidad. Pretender hacer una filosofía separada de las ciencias humanas y de las ciencias en general es un repliegue suplementario. La filosofía tiende a volver a ser lo que era bajo la III República»[11]. La disciplina filosófica acompaña entonces el reflujo de las ciencias humanas con su regionalización. Han renunciado a su desafío triunfal de los años sesenta retirándose a sus respectivos dominios detrás de sus fronteras disciplinares.

Sintiéndose amenazados por la reforma Haby, los filósofos han creado un espacio de movilización impulsados por Jacques Derrida, creando en 1975 el GREPH[12]. En el marco de la institución escolar de los institutos, la enseñanza de la filosofía es muy dependiente del tipo de temas planteados a los candidatos a la reválida de secundaria. En este terreno, es posible comprobar una evolución sensible en la elección de los temas de esta prueba, y una reducción del abanico de posibilidades. La tríada Nietzsche/Marx/Freud se bate en retirada. Pocos temas aluden al psicoanálisis, al que se opone una filosofía de la conciencia. En cuanto a las ciencias humanas en general, son expulsadas alegremente como no filosóficas. Las consignas de la inspección general que elige los temas a tratar incitan a hablar de Bergson más que de Freud, de Hobbes más que de Marx, de Alain más que de Bachelard. Si bien los manuales del último curso son eclécticos y hacen un hueco a la modernidad, con textos de Foucault y Lévi-Strauss, lo que cuenta en estas amplias enciclopedias es lo que se va a considerar para los temas de reválida. En este terreno, el golpe de timón es manifiesto: «De 1972 a 1980, los temas de reválida dedicados a la ciencia pasaron del 19,8 por 100 al 12,6 por 100 del total; en las mismas fechas, los autores que tenían que ver con la epistemología y las ciencias de la naturaleza pasaron del 10,6 por 100 al 1,1 por 100, y los autores pertenecientes al grupo de ciencias del hombre del 7,4 por 100 al 2,2 por 100; y por último los autores del siglo XX pasan del 32,9 por 100 al 18,1 por 100»[13].

---

[11] Francine Le Bret, entrevista con el autor.

[12] GREPH: Groupe de recherches sur l'enseignement de la philosophie.

[13] L. PINTO, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, L'Harmattan, 1987, p. 157.

El apartamiento de las ciencias humanas y de las reflexiones de orden epistemológico que han marcado el periodo estructural es por lo tanto manifiesto. La obra de Lévi-Strauss, que había dado lugar a cuatro textos propuestos a los candidatos de la reválida del año 1972, desaparece en seguida. La tríada Marx/Freud/Lévi-Strauss, que representaba un 6,6 por 100 de los textos propuestos en la convocatoria de 1972, y el 9 por 100 en 1975, se reduce al 3,7 por 100 en 1978 y al 1,2 por 100 en 1987. Por el contrario, los autores clásicos experimentan una progresión constante. La tríada Platón/Descartes/Kant pasa sucesivamente del 12,3 por 100 de los textos en la convocatoria de 1972 al 17,1 por 100 en 1975, el 17,3 por 100 en 1985, hasta alcanzar el 25,3 por 100 en 1987[14].

Francine Le Bret, que participa a mediados de los años ochenta en las reuniones del PAF (plan académico de formación) sobre el uso de las ciencias humanas en la enseñanza de la filosofía, da fe de la evolución en curso: «Asistí en esa ocasión a una discusión donde se decía que es perfectamente posible hacer un curso sobre el inconsciente sin tener que hablar de Freud, sin leer siquiera un texto de Freud»[15]. Se aconseja a los docentes sustituir a Freud por los neo-kantianos franceses, como Pierre Janet, para hacer cursos sobre el inconsciente.

Este repliegue disciplinar lleva en sí, por lo tanto, graves riesgos de regresión cuando se consigue convencer a los docentes de que la filosofía se reduce a un número limitado de cuestiones de la *philosophia* perennis, y a un corpus reducido de autores canonizados. Tanto más cuanto que numerosos profesores de secundaria entonan su mea culpa, considerando que se habían perdido en problemas no filosóficos y que habían pecado de positivismo. De ahí el elevado riesgo de un retorno puro y simple a la tradición, ocultando todo un periodo de renovación como si nada hubiese pasado: «Existe hoy una tendencia dominante hacia la expulsión de las ciencias humanas del horizonte de la enseñanza de la filosofía. Se llega a persuadir a la gente de que eso no es filosofía»[16]. Sobre los supuestos cadáveres de Marx y de Freud, la filosofía parece volver a encontrar su pureza original, apartada de todo parasitismo exógeno, y se proclama en los medios la gran limpieza necesaria para conseguir su renacimiento entre las humanidades.

Contra esta separación se alza un filósofo que había emprendido un inmenso trabajo enciclopédico sobre las nociones filosóficas y sobre la historia de las ideas lingüísticas, Sylvain Auroux[17]. Él percibe, por el

---

[14] Estadísticas del autor.

[15] Francine Le Bret, entrevista con el autor.

[16] *Ibid.*

[17] S. AUROUX (*La Sémiotique des encyclopédistes*, cit.), ha dirigido el volumen II de la *Encyclopédie philosophique universelle: Les notions philosophiques*, Dictionnaire, PUF, 1990.

contrario, la restricción del campo filosófico como una mutilación, y preconiza un nuevo reparto de cartas filosófico que intente preservar la unidad del saber permitiendo a la vez al filósofo reflexionar a partir de los descubrimientos científicos de la modernidad a la que pertenece.

Sylvain Auroux había elegido, como hemos visto, abandonar el terreno clásico de la filosofía para adquirir una competencia profesional en el campo de la epistemología de las ciencias del lenguaje, y es como filósofo como actúa en este campo, en la superficie de contacto entre un saber técnico y una interrogación filosófica. Pone en guardia contra la idea de un corte entre una filosofía que vuelve a sus orígenes, y el campo de las ciencias en general que sería considerado exterior a la filosofía: «Sería insensato querer reemprender desde la base la empresa filosófica. Los ríos nunca vuelven a sus fuentes; de todos modos, pueden tener brazos muertos: la sabiduría ordena desecar las aguas estancadas»[18].

El retorno a una «filosofía filosófica» supone, por lo tanto, cierto riesgo de ocultaciones, de regresión. Pero en todas partes es la manifestación del carácter artificial de las proclamas de los años estructurales sobre el próximo fin de la filosofía, que debía dejar paso a cuestiones fuera del campo filosófico. En este plano, lo que traduce el fenómeno actual es el fracaso de un programa de vocación universal, y la manifestación de su ambición desmesurada: «Lo que me asombra es que el post-estructuralismo se caracteriza por un retorno a lo filosófico, un retorno a lo que es practicable en el camino filosófico después o más allá de las trayectorias de los deconstructores»[19].

El riesgo de los islotes disciplinares

En los años ochenta, este movimiento de repliegue, esta renuncia a los recorridos transversales, se perciben un poco por todas partes y no solamente en filosofía. Pierre Ansart, profesor de sociología en París-VII, deplora este confinamiento en cada islote disciplinar y la ausencia de preguntas sobre qué es lo que basa la legitimidad de las separaciones en vigor. Mientras que en los años sesenta los estudiantes intentaban abrirse un camino original en la interdisciplinariedad vista como fecunda: «Hoy, las pequeñas camarillas aparecen como lugares seguros. En tanto que presidente de la CNU por sociología, veo que esto pasa en los nombramientos»[20].

---

[18] S. Auroux, *Barbarie et Philosophie*, PUF, 1990, p. 23.
[19] Roger-Pol Droit, entrevista con el autor.
[20] Pierre Ansart, entrevista con el autor.

La parcelación, la ausencia de ambición globalizadora y de preocupaciones universalizadoras tienen otro efecto perverso para los estudiantes, que adquieren lenguajes hasta tal punto compartimentados que no pueden comunicarse. Después de tres años de estudio, han adquirido diferentes vocabularios, pero no lenguaje: «Tienen estudiantes con capacidad técnica, pero la interpretación es otra cosa: tienen un bagaje completamente heteróclito»[21]. Y Pierre Ansart, que sin embargo fue crítico respecto al paradigma estructuralista, lamenta el carácter estrictamente empírico de los trabajos presentados en la actualidad, desprovistos de cualquier reflexión epistemológica. Considera trágico que los jóvenes estudiantes desconozcan totalmente la obra de Lévi-Strauss: «No saben absolutamente nada de Lévi-Strauss. Hablo de él a mis estudiantes de cuarto y debo partir de cero. Es cuando menos triste»[22].

Hemos visto a los literarios retirarse a su campo propio, el de la literatura, tras haber concentrado su atención en la textualidad que engloba todos los fenómenos de escritura. Hemos visto a los historiadores reencontrarse con el discreto encanto de la historia lavisiana, del relato puramente evenemencial que ya no busca conectarse con algún sistema o estructura causal.

Estos retornos son característicos de una crisis de identidad de las ciencias humanas cuya ambición fue la de fundar su universalidad en el discurso de la ciencia, de la teoría, representada por un momento por el programa estructuralista que las sacudió a todas, y sería perjudicial olvidar las joyas debajo de los artificios.

---

[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*

37

EL NATURALISMO ESTRUCTURAL

El paradigma estructural en declive como posible semiología general encontró, sin embargo, un medio para perpetuarse al transformarse a partir de una nueva alianza. La ambición expresada en los años cincuenta por Lévi-Strauss de inscribirse entre las ciencias de la naturaleza se erige como programa en un segundo momento del estructuralismo que abandona a la lingüística como ciencia piloto para sustituirla por la biología. La tensión interna de las ciencias humanas atrapadas entre las humanidades por una parte y las ciencias llamadas exactas por la otra, se expresa en un primer momento por un método riguroso que se presentaba como estructural en el plano de su matriz de análisis de lo real.

LA ESTRUCTURA EN LA NATURALEZA

En este segundo momento, parece que se asiste a un deslizamiento: la estructura ya no es considerada simplemente como un método de acercamiento para reconstruir el sentido, sino que ella misma se encuentra en la naturaleza. La esperanza es superar así el dualismo naturaleza/cultura, hallando en el seno de los recintos mentales, en su modo de funcionamiento, una realidad estructural natural de la que el método del mismo nombre no sería más que la prolongación cultural.

Esta evolución es especialmente perceptible en quien fue el padre del estructuralismo en Francia en sus pretensiones más científicas: Lévi-Strauss. Hoy ha perdido algunas de sus ambiciones en cuanto al posible descubrimiento del modo de funcionamiento de la mente humana a través de una antropología social estructural. Si bien considera que esta disciplina contribuyó de forma importante en este sentido, reconoce que los antropólogos «no son los únicos que tienen la clave del pro-

blema. Son los neurólogos»[1]. Las respuestas principales a las preguntas que se planteaba ya en *Las estructuras elementales del parentesco* habría que buscarlas entonces en la biología, en la genética, que deben permitir borrar esta frontera entre ciencias naturales y ciencias del hombre cuya superación él intenta desde el principio. Como la antropología funciona mediante la importación de paradigmas, Lévi-Strauss ha importado el modelo fonológico al campo de análisis antropológico. Ahora es más receptivo a los progresos realizados por el cognitivismo, o la teoría de catástrofes de René Thom. Ve en estos avances conceptuales el medio para reorientar su estructuralismo hacia una filosofía naturalista según la cual «el modelo ya está inscrito en el cuerpo, a saber, en el código genético»[2].

Este segundo Lévi-Strauss se acerca a las teorías de observación científica de los fenómenos naturales de Goethe, que había desarrollado una teoría de los colores y una teoría de la estructura de las plantas. Goethe partía del postulado de un modelo-sustrato que condiciona la realización de la diversidad de las percepciones que se encuentran por todas partes, pero que no existe en lo real. En sus investigaciones sobre la naturaleza del color, Goethe rechaza la interpretación de Newton: «Goethe opone a la experiencia newtoniana la idea de que toda percepción de color es el producto de una interacción entre los fenómenos físicos y el ojo»[3].

El estructuralismo lévi-straussiano de este periodo tiende a convertirse en un estructuralismo ontológico, o un realismo estructural integral. Desde esta perspectiva, Lévi-Strauss definía en 1983 el inventario que había trazado de la mitología americana: «Los mitos se reflejan los unos en los otros según ejes cuya lista se podría establecer. Para explicar el fenómeno, es obligado postular que las operaciones mentales obedecen a leyes, en el sentido en que se habla de las leyes del mundo físico»[4]. Vuelve en esta ocasión sobre el dualismo metafísico tradicional que separa ideal y real, abstracto y concreto. Le opone el hecho de que los datos de la conciencia están a medio camino entre esos dos polos, «ya codificados por los órganos de los sentidos y por el cerebro»[5]. Postula un isomorfismo entre los procesos físico-químicos sobre los que reposan las operaciones de codificación y los procedimientos seguidos por la mente en la descodificación.

---

[1] Claude Lévi-Strauss, entrevista con el autor.

[2] Jean-Luc Jamard, entrevista con el autor.

[3] C. Severi, *Les Idées de l'anthropologie*, A. Colin, 1988, p. 131.

[4] C. Lévi-Strauss, «Structuralisme et écologie», *Le Regard éloigné*, Plon, 1983, p. 152 [ed. cast.: *La mirada distante*, Barcelona, Argos Vergara, 1984].

[5] *Ibid.*, p. 164.

El estructuralismo, en su sofística, en sus avances más extremos hacia intentos de formalización, no hace más, según Lévi-Strauss, que volver a descubrir las leyes profundas de la naturaleza. Permite que la lógica de la reconstrucción intelectual haga aflorar los mecanismos originarios del cuerpo, reconectando así con un materialismo radical, el único conciliable con un saber científico. En el último Lévi-Strauss, la adecuación entre lo real y la estructura es total, puesto que esta última es la propia expresión de lo real: se encuentra en una relación de homología integral con éste. Esta pretensión naturalista estaba presente en Lévi-Strauss desde *Las estructuras elementales del parentesco*, pero en aquella época resaltaba más la dimensión metodológica, epistemológica, de su estructuralismo. Se afirma ante todo en el marco de influencia de las tesis de René Thom y de sus discípulos: «Este "segundo" estructuralismo –el "primero" parecía más instrumental– se revela en el fondo comparable, por su apuesta por lo real oculto (estructuras homólogas de la mente, del cuerpo, de las cosas), a las inquietantes "semiofísicas" de un René Thom o de un thomiano, Jean Petitot-Cocorda [...] que remiten a la identidad de su logos-sustrato»[6].

Jean Petitot-Cocorda muestra, en efecto, que todos los grandes estructuralistas son realistas que consideran la estructura como parte integrante de lo real, postulando la identidad de quien conoce y lo cognoscible[7]. Discípulo de René Thom, Petitot coincide con el objetivo de Lévi-Strauss, puesto que este último quiere «endurecer» la ciencia «blanda» antropológica, y Petitot quiere «ablandar» la ciencia «dura». Ambos esperan realizar un movimiento sinérgico que permita superar el dualismo en uso hasta hoy entre ciencias humanas y ciencias exactas.

Naturalismo estructural/diferencialismo cultural

La acentuación de la naturalización del estructuralismo en Lévi-Strauss va acompañada de un movimiento que parece inverso, el de una adhesión a las tesis diferencialistas en el plano cultural, perceptible desde 1971 en una nueva conferencia sobre el tema «Raza y cultura»[8], que retoma la reflexión de 1952, pero desde un punto de vista sensiblemente diferente. En un primer momento, la contribución de Lévi-Strauss se sitúa en el estricto nivel cultural, como el único nivel pertinente de distinción. Pero, para asombro de los responsables de la UNESCO que

---

[6] J.-L. Jamard, «Parménide, Héraclite et l'anthropologie française», *Gradhiva* 7 (invierno 1989), p. 48.

[7] J. Petitot-Cocorda, *Morphogénèse du sens*, vol. 1: *Pour un schématisme de la structure*, PUF, 1985.

[8] C. Lévi-Strauss, «Race et culture», en *Le Regard éloigné*, cit.

le reprochan meter al zorro en el gallinero, Lévi-Strauss considera «la entrada de la genética de poblaciones en la escena antropológica»[9] como fuente de un giro fundamental con múltiples implicaciones teóricas. Al naturalizar así las actitudes culturales, admite como legítimo que una sociedad pueda considerarse por encima de las otras y encerrarse en su propio sistema de valores: «Esta inconmensurabilidad [...] puede incluso ser el precio a pagar para que se conserven los sistemas de valores de cada familia espiritual o de cada comunidad»[10].

Este diferencialismo cultural no debe, por lo tanto, ser combatido, según Lévi-Strauss, puesto que lleva en sí las bases de la posible expansión de las sociedades. Además, la lucha antirracista no puede contentarse con las armas de la crítica cultural, puesto que la clave fundamental se encuentra en el plano genético. En este sentido Lévi-Strauss apela a una «colaboración positiva entre genetistas y etnólogos»[11]. Lévi-Strauss no niega, sin embargo, la necesidad de una comunicación entre las culturas y rechaza haber cambiado de posición entre sus dos contribuciones –la de 1952 y la de 1971– en la UNESCO: «De hecho, en «Raza e historia», decía las dos cosas, pero sólo se acuerdan de la mitad. Experimenté la necesidad de atraer la atención sobre la cara oculta de la luna. Es en «Raza e historia» donde hablo de ese punto óptimo de diversidad que es indispensable para las sociedades humanas»[12]. Pero no es posible dejar de destacar el desplazamiento entre estos dos textos, que lleva a una naturalización del paradigma estructural. Como destaca Pierre-André Taguieff, es lógico temer los posibles efectos de esta posición de Lévi-Strauss, considerando las actitudes etnocéntricas como consustanciales a la especie humana, como entidades universales y verdaderos a priori de la condición humana: «El etnólogo, al "naturalizar" las actitudes e inclinaciones colectivas como el encierro en sí mismo, la autopreferencia y la oposición a los demás, proporciona un fundamento legítimo al etnocentrismo y a la xenofobia»[13].

El elemento esencial de continuidad entre el primer y el segundo Lévi-Strauss reside esencialmente en su fidelidad a un antihumanismo teórico propio del paradigma estructural, que denuncia las taras de un humanismo occidental incapaz de fundamentar la humanidad. Lévi-Strauss le opone una aproximación naturalista, «la del hombre como ser vivo»[14], por oposición al hombre como ser moral, en su dimensión ética. Fiel en esto a la tradición etnológica, el segundo Lévi-Strauss pri-

---

[9] *Ibid.*, p. 35.
[10] *Ibid.*, a propósito de la conferencia «Race et culture», p. 15.
[11] *Ibid.*, p. 42.
[12] Claude Lévi-Strauss, entrevista con el autor.
[13] P.-A. Taguieff, *La Force du préjugé*, La Découverte, 1988, p. 247.
[14] C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloginé*, cit., p. 374.

vilegia las diferencias en detrimento de la universalidad, el arraigo a expensas del desarraigo: «Encontramos en Lévi-Strauss la huella de dos tipos de universalismo diferentes. Uno, que acepta sin dudarlo, es el de la identidad bio-psicológica de la especie. [...] Del otro lado, se encuentra el mal universalismo, o mejor el falso, el que no quiere reconocer las diferencias, el que consiste en un proyecto voluntarista e inevitablemente unificador»[15]. Lévi-Strauss basa su punto de vista en una naturalización del hombre erigido en único nivel científico que permita reconectar con lo universal: existe, pero únicamente en el plano biológico, genético. Encontrar los fundamentos de la cultura humana a partir de su sustrato físico-químico era ya claramente la pretensión estructural de Lévi-Strauss en sus primeros trabajos, pero el soporte cognitivo ofrece una perspectiva más apropiada para la realización de este objetivo que el modelo fonológico de la primera fase.

EL COGNITIVISMO: UN NATURALISMO RADICAL

En la naturalización en curso del paradigma estructural, Dan Sperber va más lejos que Lévi-Strauss. Ya en 1968 no consideraba científica más que una parte de la obra de Lévi-Strauss, la que concernía a los recintos mentales, a la mente humana, y se unía así al generativismo chomskiano en una relectura de los descubrimientos lévi-straussianos. La renovación permitida por Chomsky remite, según Sperber, los modelos estructuralistas a un estadio superado de la investigación, demasiado simples para ser operativos y desmesurados en cuanto a su ambición de que puedan ser exportados a todos los campos del saber: «Nadie va a proponer ya modelos estructuralistas en lingüística. Como teoría se ha acabado, radicalmente»[16].

Dan Sperber preconiza una disociación radical entre el componente empirista o literario del trabajo del antropólogo y su obra científica: «Bajo la denominación de antropología cohabitan, en efecto, dos disciplinas muy diferentes a las que nada predisponía a una unión monógama»[17]. Por un lado, desearía que se separasen una etnografía que se reencontrase con su independencia como género interpretativo, como disciplina idiográfica al estilo de la historia, como aproximación a lo particular, y por otro una antropología, auténtica ciencia que tuviese como objeto la naturaleza humana en tanto que generalidad, auténtico objeto de esta ciencia.

[15] T. Todorov, *Nous et les autres*, cit., p. 94.
[16] Dan Sperber, entrevista con el autor.
[17] D. SPERBER, *Le Savoir des anthropologues*, Hermann, 1982, p. 16.

Lo que puede permitir fundamentar el carácter científico de la antropología, según Sperber, hay que buscarlo en una conjunción entre el generativismo y el cognitivismo. Fundamentalmente naturalista, Dan Sperber considera que no se trata de captar las ciencias sociales para desplazarlas al seno de las ciencias naturales tal y como son, sino de ampliar el campo de las ciencias naturales y por lo tanto modificar su carácter: «El día en que se añada la biología a la física, las ciencias naturales ya no serán en absoluto las mismas»[18].

Sensible al desarrollo de las ciencias cognitivas, que considera «el gran movimiento intelectual de la posguerra»[19], Dan Sperber espera que este movimiento de renovación, surgido de la psicología, la neurología y la teoría de los autómatas, pueda permitir el acceso a la cientificidad de parte de las ciencias sociales. Esta transformación presupone atenerse a una aproximación materialista radical, y por lo tanto considerar que no hay otras causas que las naturales.

El análisis parte del Uno que es la materia: «Hay estructura en el cerebro, y mucho más de lo que cree Lévi-Strauss, en mi opinión. Esta estructura del cerebro es un factor muy importante, una fuente de constricciones muy importante sobre el contenido de las culturas»[20]. El otro postulado, popperiano, es considerar que toda teoría científica debe ser lo más explícita posible, y debe por lo tanto poder probar sus hipótesis. En este nivel, Dan Sperber añade para evitar cualquier forma de reduccionismo mecánico: «No son estas constricciones cerebrales las que engendran las culturas, sino las poblaciones de millones de cerebros en un entorno complejo»[21]. Desde este punto de vista, Lévi-Strauss ha dado un paso hacia una posición racionalista, materialista, al considerar que la estructura de los sistemas simbólicos está determinada por aptitudes humanas universales, y que el estudio de los mitos puede permitir saber más sobre la mente humana. Pero Dan Sperber le reprocha no haber cruzado el Rubicón, y seguir atado a la idea de que los mitos transmiten significados: «Paradójicamente, podemos sostener que uno de sus grandes méritos es haber liberado el estudio de los mitos del deseo de establecer sus significados»[22]. Dan Sperber celebra por lo tanto un aspecto particular del estructuralismo de Lévi-Strauss, el ontológico, naturalista, y le reprocha su vertiente metodológica, semiológica, que tiene que ver, según él, con el género literario.

Igual que el generativismo, el cognitivismo viene del otro lado del Atlántico y Sperber espera endurecer la ciencia antropológica a partir

[18] Dan Sperber, entrevista con el autor.
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] D. Sperber, *Le Savoir des anthropologues*, cit., p. 114.

de este nuevo paradigma: «Todos los auténticos logros científicos se sitúan en el marco de una ontología materialista»[23]. Este paradigma no procede de un descubrimiento empírico, sino de un descubrimiento puramente lógico desde que el matemático Alan Turing logra en 1936 que se comprenda de qué forma puede pensar la materia. Debe permitir llevar a cabo por fin la destrucción de las fronteras que enfrentan a las ciencias del hombre y las de la naturaleza. La naturalización del paradigma en el campo de las ciencias sociales pasa por la redefinición de la noción de representación a partir del cognitivismo. La antropología es entonces esencialmente psicología, y Dan Sperber preconiza «des-semiologizar la aproximación de Lévi-Strauss»[24]. Propone una descomposición de la trayectoria en dos tiempos: por una parte, apoyarse en los descubrimientos de las neurociencias que permiten tener acceso a los fenómenos mentales, y por otra parte los hechos socioculturales deben ser analizados siguiendo el modelo de una «epistemología de las representaciones»[25], cuyo objeto no serían las representaciones en sí mismas, que dependen del primer nivel, sino su distribución. La explicación de los procesos de encadenamiento, de transformaciones, depende a la vez, por lo tanto, de factores psicológicos y de factores ecológicos.

Sin embargo, podemos preguntarnos con Lucien Scubla si realmente funciona explicar una realidad social únicamente a partir de los recintos mentales, puesto que, de hecho, multitud de significados, de representaciones, de reglas, escapan a la explicación cuando nos situamos en este nivel. Lucien Scubla ve al menos dos razones para rechazar esta identificación de la antropología cultural con el estudio de las estructuras mentales y los procesos cognitivos[26]. En primer lugar, la autonomía de lo simbólico, que no permite rebajar este nivel al de las representaciones mentales, y en segundo lugar el silencio de este esquema de análisis ante la dimensión técnica de los fenómenos culturales.

El paradigma cognitivista, que agrupa a una constelación de disciplinas de orígenes diversos (la inteligencia artificial, la psicología que se ha desarrollado en los Estados Unidos en los años sesenta como reacción contra el behaviorismo, las neurociencias...), procede también de la evolución de la lingüística. Noam Chomsky ha tenido, en efecto, una influencia directa e importante sobre el surgimiento y desarrollo de las ciencias cognitivas, al buscar la estructura profunda, el modelo de competencia disociado del modelo de ejecución. Los lingüistas generativis-

---

[23] D. SPERBER, «Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme», *Le Débat* 47 (noviembre-diciembre 1987), p. 104.

[24] *Ibid.*, p. 112.

[25] *Ibid.*, p. 113.

[26] L. SCUBLA, «Diversité des cultures et invariants transculturels», *La Revue du MAUSS* 1, La Découverte (3[er] trimestre 1988), p. 105.

tas, como el antropólogo Dan Sperber, también miran hacia el cognitivismo para acceder a un estatuto científico, y expulsan también fuera del campo de la ciencia la aproximación descriptiva para concentrarse sobre la cuestión ontológica de la naturaleza humana: «El marxismo y el estructuralismo salieron de él al dotarse de un programa de simple descripción»[27].

Según los chomskianos, el nuevo imperativo científico vuelve caducas las distinciones saussurianas: «Las nociones que vienen de Saussure ya no sirven para gran cosa»[28]. Así, el distingo entre significante y significado, el hecho de considerar la metáfora como punto de vista paradigmático, la propia distinción entre sintagmático/paradigmático ya no desempeñan, según Nicolas Ruwet, más que un papel muy limitado, cuando no insignificante, en la lingüística contemporánea. Por el contrario, lo que cuenta a la hora de elucidar una metáfora, es ponerla en relación con una cadena de operaciones complejas. Desde la gramática comparada, ya considerada como la más cercana a las ciencias de la naturaleza por su reputación de rigor, la lingüística está particularmente bien colocada en la configuración de las ciencias cognitivas.

Uno de los mayores centros en los que se desarrollan en Francia las investigaciones de las ciencias cognitivas es el CREA (Centre de recherche d'épistemologie appliquée), que se encuentra en la École polytechnique. Su director, Jean-Pierre Dupuy[29], preconiza una aproximación transdisciplinar a la complejidad y ofrece una nueva sistémica como marco común de modelización a los diversos frentes pioneros de la ciencia moderna. Impulsa el trabajo de investigación de todo un equipo en el que se encuentran Dan Sperber, Daniel Andler, François Récanati, Pierre Jacob... Frente a la aproximación reduccionista anterior, Jean-Pierre Dupuy habla de la complejidad irreductible. Hace que prevalezcan las relaciones estrechas entre realidad y desorden, contrariamente a la tendencia precedente que daba primacía a lo invariante: «Uno de los capítulos más importantes de la física actual es el estudio de los sistemas desordenados»[30]. Toda una dinámica nueva permite a los físicos de los sistemas complejos, según Dupuy, entrar en la biología, la neurobiología, la inteligencia artificial. Esta investigación valora la idea, que hasta entonces parecía anticientífica, de autonomía, que sin embargo no se confunde con la de control: «Es una autonomía en sinergia con lo que siempre puede destruirla, y que tradicionalmente se llama heterono-

---

[27] Bernard Laks, entrevista con el autor.

[28] Nicolas Ruwet, entrevista con el autor.

[29] J.-P. DUPUY, *Ordes el désordres. Essai sur un nouveau paradigme*, Sevil, 1982.

[30] J.-P. DUPUY, entrevista, en G. PESSIS-PASTERNAK, *Faut-il brûler Descartes ?*, La Découverte, 1991, p. 107.

mía»[31]. En el organismo que dirige Jean-Pierre Dupuy, el CREA, se considera que el estructuralismo ha llevado a un callejón sin salida, y que es necesario refundar la naturalización de las ciencias sociales a partir del cognitivismo, que representa no la totalidad de los investigadores del CREA, pero sí a más de un tercio, doce de treinta: «Mi idea fue que había que relanzar, y Edgar Morin me precedió en ello, las ciencias sociales, apoyándose en los logros de las ciencias de la naturaleza y de lo vivo»[32]. A partir de la mecánica cuántica, de la termodinámica más allá de los umbrales de equilibrio, de la cibernética, de las ciencias de la información, se produce una nueva reflexión sobre el sujeto, y no a partir de un simple retorno de la psicología tradicional o behaviorista: «Ya no podemos demostrar al hombre, pero podemos buscar su huella»[33].

Este centro fue fundado a comienzos del año 1981 por Jean-Marie Domenach, con la denominación de Centre de recherche d'épistémologie et autonomie. Este último término, que significaba que la investigación en ciencias sociales se concebía en el marco de una investigación sobre el poder del hombre para determinarse a sí mismo sin negar el determinismo que pesa sobre él, corría el riesgo de ser confundido con la autonomía como fenómeno político en el momento en que los anarquistas «autónomos» destrozaban escaparates y coches en las manifestaciones. Se decidió entonces cambiar el nombre del centro.

Para Domenach, el estructuralismo se sitúa como el punto de llegada de la intuición del siglo XIX según la cual había que reducir todas las ciencias a una sola, ambición que relaciona los esfuerzos de Auguste Comte, de Durkheim, de Lévi-Strauss: «Para mí, el estructuralismo marca el desenlace, el fin, por lo tanto, de esta utopía»[34]. Sin embargo, el cognitivismo retoma en lo esencial esta ambición utilizando conceptos operatorios de las ciencias de la naturaleza para hacerlos funcionar en las ciencias sociales. En este sentido, se sitúa también en continuidad con la voluntad de tender un puente entre lo natural y lo social. Pero a diferencia del estructuralismo, más que anular el corte naturaleza/cultura, Domenach se inscribe en una dialéctica autorreferencial: «La cultura es el motor de esta impregnación del hombre por la naturaleza y de la naturaleza por el hombre. Una pregunta sigue atormentándome: ¿cómo es que el mundo se parece cada vez más a los conceptos que más nos gustan? Con todos estos temas de la complejidad se corresponde un mundo que se diasporiza, se libaniza, se balcaniza»[35]. Desde este punto de vista, el modelo binario, la dualidad estructural se bate en retirada. El

---

[31] *Ibid.*, p. 113.
[32] Jean-Marie Domenach, entrevista con el autor.
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*

pensamiento paradójico toma el relevo del pensamiento binario para explicar mejor la complejidad creciente «puesto que es capaz de mantener a los contrarios en dos niveles diferentes»[36].

El éxito del cognitivismo alcanza también a una corriente de la filosofía que puede así unirse a los científicos en programas comunes de investigación, lo que es una radical novedad en Francia. Esta corriente filosófica es esencialmente anglosajona: es la filosofía analítica, que se interesaba ya desde hace tiempo por la gramática del pensamiento. El CREA es justamente el marco en el que se desarrollan las investigaciones de este tipo, aún raras en Francia. Joëlle Proust, filósofa, trabaja en este centro, considerado «el santuario de la filosofía analítica en Francia»[37]. Ella se queja del carácter todavía demasiado marginal de esta actividad en el campo de la filosofía francesa, en la que se ocupa casi exclusivamente de cuestiones de historia de la filosofía y en la que «se impide el desarrollo de la filosofía viva»[38].

El CNRS había emprendido en 1988 una encuesta sobre este nuevo campo de investigación representado por las disciplinas cognitivas. En julio de 1989, Jean-Pierre Changeux envía su informe al Ministerio de Investigación que se compromete a actuar a favor del desarrollo de las ciencias cognitivas. Pero la diferencia con el mundo anglosajón sigue siendo importante.

Con la filosofía analítica, la reflexión sobre el sujeto, rechazado en la época del paradigma estructural, vuelve a ser un objeto privilegiado de estudio. Pero no es el sujeto de la psicología tradicional el que vuelve. Este sujeto no es considerado una plaza fuerte de la no-ciencia, un espacio de libertad donde la razón florece al abrigo de los sistemas de objetivación. Por el contrario, será naturalizado a partir de los postulados materialistas de partida, y concebido como el lugar de reglas que hay que explicitar: «Existen hoy trabajos apasionantes sobre la visión, sobre el lenguaje, sobre el concepto y el razonamiento que nos aportan muchísimos elementos sobre el aspecto computacional de las actividades mentales»[39].

Esta conexión entre el trabajo sobre la inteligencia artificial y la filosofía se busca incluso antecedentes históricos. Hubert Dreyfus sugiere así que la filosofía de Kant habría preparado el terreno para la inteligencia artificial[40]. Por su parte, Joëlle Proust reconoce también en la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la actividad simbólica que es

---

36 *Ibid.*

37 Joëlle Proust, entrevista con el autor.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 H. L. DREYFUS, *Intelligence artificielle, mythes et limites*, Flammarion, 1984.

el horizonte teórico de las ciencias cognitivas, la recuperación del proyecto kantiano: «Es la investigación trascendental de la que Kant dio el primer ejemplo»[41]. Paul Ricœur decía ya de Lévi-Strauss en los años sesenta que representaba según él un kantismo sin sujeto trascendental. Claramente, con apoyos diferentes, existe en cierto modo una continuidad en las ambiciones del proyecto estructural y el proyecto cognitivo.

¿EL HOMBRE NEURONAL?

Una de las bases esenciales de esta naturalización del pensamiento que en una primera fase estructural buscaba un soporte esencialmente cultural, las reglas del lenguaje, se apoya hoy en los importantes progresos recientes de las neurociencias, uno de cuyos representantes más conocidos en Francia es el profesor del Collège de France y director del laboratorio de neurobiología molecular del Institut Pasteur, Jean-Pierre Changeux, gracias a su obra de 1983 *L'Homme neuronal*[42]. Neurobiólogo, percibe todas las actividades mentales, tanto reflexivas como emocionales, como simple resultado de los flujos nerviosos. Para comprender la actividad del pensamiento, hay que realizar, por lo tanto, una inversión epistemológica fundamental, que consiste en no concebir ya la naturaleza como algo transformado por la mente humana, prisionera de sus claves de percepción, sino al contrario, en considerar la mente humana como la simple expresión de las leyes de la naturaleza, y exclusivamente eso: «La máquina cerebral es un conjunto de neuronas y nuestro problema consiste en buscar los mecanismos celulares que permiten pasar de un nivel al otro»[43]. Así, la compleja actividad psíquica puede ser reducida y explicada por el conocimiento de la arquitectura neuronal del cerebro. Cada una de las cien mil millones de neuronas está en conexión con otras cien mil. Toda una red múltiple circula por lo tanto y provoca éxtasis dendríticos, orgasmos axonales, explosiones corticales, aceleraciones biónicas y terremotos bioquímicos. Sin duda este dispositivo es a la vez complejo e infinito en sus posibilidades de asociación, pero Changeux no deja de esperar por ello asociar a cada red de conexiones entre neuronas un objeto mental singular. Se presenta entonces como defensor de una ciencia que potencialmente puede resolver el enigma de la conciencia, del pensamiento en general, que no

[41] J. PROUST, «L'intelligence artificielle comme philosophie», *Le Débat* 47 (noviembre-diciembre 1987), p. 91.

[42] J. P. CHANGEUX, *L'Homme neuronal*, Fayard, 1983.

[43] *Ibid.*, Éd. Pluriel, 1970, citado por J. F. DORTIER en *Sciences humaines* 4 (junio-julio 1989), p. 7.

sería más que «la expresión de un estado particular de la materia», responde a su opositor, el matemático Alain Connes[44].

Es evidente la importancia del desafío lanzado a las ciencias humanas que se han levantado en la superficie de contacto entre naturaleza y cultura con un rechazo al reduccionismo biológico, como las diversas corrientes de la psicología, y sobre todo el psicoanálisis, frontalmente aludido por las conclusiones de Changeux, para quien «el hombre desde ahora no tiene nada que hacer con la mente, le basta con ser un hombre neuronal»[45]. Reconstruir el conjunto de las actividades mentales a partir de su base física es un desafío de la ontología materialista, y los psicoanalistas son los más hostiles a esta visión fisicalista y reduccionista.

El psicoanalista André Green rechaza así radicalmente la pertinencia de las tesis de Changeux, que considera «totalmente inadmisibles»[46]. Pero no niega la importancia de este nivel neuronal, y prefiere la tesis desarrollada por el neuroendocrinólogo Jean-Didier Vincent[47], según el cual las glándulas endocrinas segregan hormonas que hace tiempo que se sabe que intervienen en el crecimiento del individuo, y en sus necesidades elementales. Pero Vincent amplía su campo de influencia al percibir también sus efectos sobre las pasiones humanas y sus humores. Sin embargo, «nunca pretende que el amor sea únicamente un producto hormonal»[48].

Con Changeux, al contrario, según André Green, «tenemos forma de permanecer en el estructuralismo»[49]. Existe la misma ambición de reducir la realidad compleja a un sistema simple, a un número limitado de variables que es suficiente retorcer, reunir, con la ventaja, en el caso de las neurociencias, de manipular lo tangible, lo demostrable, para deducir de ello la homogeneidad del hombre, «mientras que la cuestión de la complejidad, de la heterogeneidad obliga a considerar varios sistemas de comunicación y de difusión. Hay sistemas que funcionan por contigüidad neuronal; sistemas que funcionan sobre la base de la difusión, hormonal. No es lo mismo. A lo que se añade la complicación por los mediadores químicos en el nivel de la contigüidad por medio de las sinapsis»[50]. André Green permanece fiel a una trayectoria de construcción del campo psicoanalítico autónomo que pueda resistir cualquier forma de reduccionismo, ya sea resistiendo ayer a la eliminación de los

---

[44] J.-P. Changeux, y A. Connes, *Matière à pensée*, O. Jacob, 1989.
[45] *Id.*, *L'Homme neuronal*, cit., p. 237.
[46] André Green, entrevista con el autor.
[47] J.-D. Vincent, *Biologie des passions*, O. Jacob, 1986 [ed. cast.: *Biología de las pasiones*, Barcelona, Anagrama, 1988].
[48] J.-F. Dortier, *Sciences humaines* 4 (junio-julio 1989), p. 7.
[49] André Green, entrevista con el autor.
[50] *Ibid.*

afectos cuando se trataba de reducir el inconsciente a los juegos del lenguaje, y hoy discutiendo la posición que pretende naturalizar el inconsciente reduciéndolo a un juego de neuronas.

Decididamente, las ciencias humanas tienen algunas dificultades para defender su especificidad, su autonomía, puesto que periódicamente son atrapadas en el torno reductor de las empresas cientificistas. El naturalismo estructural se presenta como la realización del proyecto de disolver al hombre en la materia, y a este respecto no ofrece una respuesta definitiva a la complejidad de la actividad psíquica, que no puede provenir más que de la consideración de «la heterogeneidad del significante»[51].

---

[51] *Ibid.*

38

LA ASIMILACIÓN DEL PROGRAMA

Si bien el estructuralismo no deja de retroceder del horizonte teórico desde 1975, no hay que pensar por ello que la disminución del brillo mediático del que se benefició en los años sesenta permite diagnosticar un coma profundo, y que bastaba una «limpieza general» para hacer tabla rasa de un pasado caduco. Es verdad que algunas inflexiones importantes han transformado el paradigma estructural o lo han quebrantado. Las ambiciones desmesuradas ya no son admisibles, y la modestia es de rigor; se firman nuevas alianzas según el doble imperativo de una nueva situación histórica y los avances científicos.

Pero permanecen los logros esenciales. Para apreciarlos, hay que distinguir entre lo circunstancial, una respuesta con vocación científica en un periodo preciso, superado, y los avances indiscutibles realizados gracias a la efervescencia teorizadora de este periodo estructuralista. Igual que la historia del hombre en tanto que individuo, la de un paradigma triunfante sigue el curso de una temporalidad que lo lleva a la cumbre, luego viene la hora de los rendimientos decrecientes, para encontrar por fin el lecho más pausado de una historia lenta y silenciosa. No hay que creer por lo tanto que esta agitación fue vana, que los fuegos artificiales no ofrecen más que ilusión.

UN ESTADO MENTAL DURADERO

Lo que queda es una época especialmente rica, fructífera, y logros que han cambiado nuestra visión del mundo y nuestra guía de lectura. Esta dimensión no pertenece por definición al campo del sensacionalismo, sino que tiene que ver con las funciones «digestivas», asimiladoras, en el marco del desarrollo de las ciencias sociales. El retorno al... estruc-

turalismo debe, desde este punto de vista, evitar lo que preconizaba Althusser, siguiendo el consejo de Lenin, cuando decía que había que pensar en los extremos. Al contrario, esta alternancia de golpes de un lado (sólo las estructuras) y de otro (sólo el individuo) tiene como efectos nefastos no dejar que se perciba lo esencial, la interacción entre ambos. Evita que se reconozcan los avances del periodo precedente, zona fluida, oscurecida, deliberadamente ignorada, para poder arrojar sobre ella la capa de plomo del olvido, y partir así libremente hacia una dirección opuesta, evidentemente con el mismo terrorismo intelectual que en el periodo anterior.

Por eso hay que esperar, con Marc Guillaume, que podamos entrar «en la era geológica de las ciencias sociales, de la que las ciencias exactas son habituales»[1]. Desde este punto de vista, las ciencias sociales habrían conocido con el estructuralismo el primer estrato acumulado desde el de Auguste Comte; esto ya no estaría tan mal. Y si se mira la actividad estructuralista en los años ochenta más allá de los efectos de la moda, se ve en efecto que prosigue activamente e inspira todavía numerosos trabajos en todas las disciplinas: «Es un fenómeno en capas», según Marcel Gauchet[2].

En efecto, hay que diferenciar en el fenómeno estructuralista la fascinación por un programa que promete unificar el campo de las ciencias humanas, y las metodologías particulares que han tomado el relevo de esta esperanza en cada una de las disciplinas, según su objeto y su posición particular en el campo global de la universidad y de la investigación, con fenómenos de competencia disciplinar, de batallas por una posición de liderazgo, hegemonías temporales, posiciones piloto, alianzas tácticas que agitaron el campo universitario alrededor del combate entre humanidades y ciencias sociales, modernidad y tradición. Desde este punto de vista, por la lucha que encarnaba, el estructuralismo se ve identificado con el conjunto de la historia intelectual francesa de la segunda mitad del siglo XX: «Hay un espíritu estructuralista que me parece un logro duradero, y que para mí se confunde con el logro del siglo. No tiene nada que ver con el fracaso local o el agotamiento de los modelos estructuralistas tal y como han funcionado en las disciplinas concretas»[3].

De una forma difusa y más profunda, un deseo de rigor, una voluntad de captar conjuntos significativos, animan el trabajo intelectual contemporáneo, y es la prueba tangible de la asimilación indiscutible de una exigencia estructural, incluso por parte de los que experimentan la

[1] Marc Guillaume, entrevista con el autor.
[2] Marcel Gauchet, entrevista con el autor.
[3] *Ibid.*

necesidad de rechazar este periodo y de proclamar su muerte definitiva. Esto también es cierto para una nueva generación que, ignorando hasta entonces el significado del término estructuralismo, hace, como el señor Jourdain, estructuralismo sin saberlo. Marcel Gauchet, muy crítico, sin embargo, respecto a lo que representa el estructuralismo, reconoce que «nadie hoy en día lee ya un texto cualquiera de la misma forma, porque se ha introducido una exigencia de tipo estructural. En todas partes se ha trabajado sobre totalidades significantes con la idea de reconstruir coherencias»[4].

También Edgar Morin ha combatido desde el principio contra el éxito estructuralista, que ha calificado de trampa en su pretensión insensata de disolver al hombre en categorías pretendidamente científicas. Pero reconoce en un cierto nivel los méritos del paradigma estructural-epistémico, al que le concede tres aportaciones: el acento en la idea de estructura, la crítica radical del logos occidental, y por último la instauración de lo simbólico como instancia fundamental[5]. Así, las modas, objeto privilegiado de estudio de los estructuralistas, pasan, pero el estructuralismo sigue siendo para muchos un horizonte teórico capital.

El psicoanalista Jean Allouch expresa perfectamente esta permanencia de lo que algunos creen haber enterrado: «No veo de qué forma se puede ser otra cosa que estructuralista. Sigo siendo absolutamente estructuralista, porque no se puede pensar el sujeto desde el punto de vista del psicoanálisis más que como estructura. Si no hay estructura del sujeto, no hay clínica posible»[6].

Esta dimensión práctica del uso del estructuralismo explica también la importancia de las salidas ofrecidas hoy a la lingüística por el desarrollo de las «industrias de la lengua», de la informática, de los sistemas expertos. Desde este punto de vista, el paso de la formación universitaria clásica, de las humanidades literarias, a la formación de ingenieros que trabajan en IBM, revela el auténtico sentido de la batalla que se libró en los años sesenta bajo la bandera de la modernidad estructural.

Representa la ascensión de los literatos a la ciencia operativa, a las tecnologías punta de la sociedad moderna. El estructuralismo tomó el relevo del desafío. Sylvain Auroux considera incluso que hay que ir más lejos en el sentido de la formalización matemática, y ve en la creación del itinerario MAS (matemáticas y ciencias humanas) el buen camino, incluso aunque por el momento no responda a las previsiones. Después del momento de la inversión de las humanidades tradicionales, marca-

---

[4] *Ibid.*

[5] E. Morin, «Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française», *Le Débat* (mayo 1986), pp. 72-84.

[6] Jean Allouch, entrevista con el autor.

do por la voluntad de demolición de los antiguos métodos y un apetito teórico bulímico, ha llegado el momento más pragmático de la utilización de los métodos, de construcción de nuevos sistemas operativos: «Ahora se plantean varios problemas del tipo: Constrúyanme un diccionario que tenga corrector ortográfico para una secretaria; y te preguntas qué hay que escoger como estructuras de palabras»[7]. Hay una ruptura generacional. El combate de la generación estructuralista de los años sesenta se considera acabado por la nueva generación en la medida en que percibe como algo adquirido que la tradición se ha abolido. Puede entonces relanzar la investigación hacia objetivos a la vez nuevos e integrados en el interior de las tecnologías modernas.

Algunas ambiciones, sin embargo, se abandonan. La corriente más cientificista del estructuralismo, la de la semiótica greimasiana que aspiraba a descubrir la verdad del sentido de todo lenguaje a partir únicamente del cuadrado semiótico, es hoy una rama de la actividad lingüística que se ha replegado hacia las orillas de la semiótica de los discursos religiosos.

La ciencia en que se quiso convertir la semiótica hace buenas migas en este campo con las exégesis religiosas: «No hay un solo pastor en Francia que no conozca la semiótica, puesto que son personas que todavía tienen un poco de fe y aceptan la regla de juego según la cual no se habla del referente»[8]. Así, en Québec, el único grupo que sobrevivió al reflujo de la reflexión semiótica es un grupo de análisis de los textos evangélicos.

El antiguo director de la revista jesuita *Études*, Paul Valadier, reconoce que uno de los grandes méritos del estructuralismo fue introducir «una nueva interpretación de los textos bíblicos»[9]. La deconstrucción de los textos bíblicos participó plenamente en la moda estructural en los años 1960-1965. Paul Valadier recuerda haber asistido durante este periodo a un congreso de teólogos moralistas y exégetas sobre la aproximación semiótica a las Escrituras. Igual que en las demás investigaciones, el modelo historicista parecía haber agotado su vitalidad en su búsqueda sistemática para relacionar un texto con un medio cultural concreto situado con precisión en el tiempo y en el espacio. Este esfuerzo tendía a reducir de forma mecánica la explicación del texto a su medio de origen: «El estructuralismo ayudaba a considerar el hecho de tener un relato que tenía valor en cuanto tal»[10].

---

[7] Sylvain Auroux, entrevista con el autor.
[8] Algirdas-Julien Greimas, entrevista con el autor.
[9] Paul Valadier, entrevista con el autor.
[10] *Ibid.*

Esta atención al relato permitió reconstruir la invención, las variaciones múltiples de episodios similares de la vida de Cristo según sean relatados por Mateo, Marcos, Lucas... Sin embargo, Paul Valadier constata un cierto desgaste del modelo, que tiene tendencia a producir resultados repetitivos. Este estructuralismo semiótico en materia bíblica prosigue de todos modos, especialmente en el seno del grupo de trabajo dirigido por Louis Panier en la facultad católica de Lyon[11].

FRANÇOISE HÉRITIER-AUGÉ: MÁS ALLÁ DE LÉVI-STRAUSS

«Una obra ya ineludible», titula *Le Monde* en el momento de la publicación de *La mirada distante* en 1983[12]. De hecho, el reflujo de la moda estructuralista no incluye en su movimiento al maestro e iniciador de esta corriente de pensamiento, cuyo método sigue inspirando a buena parte de la disciplina antropológica. El Laboratoire d'anthropologie sociale prosigue su trabajo científico en la estela de Lévi-Strauss, como una prolongación directa de su obra. Hay en este terreno una interiorización de los procedimientos, de los métodos y de la inspiración lévistraussiana entre los jóvenes investigadores en antropología, aunque la versión modernizada que se da se relaciona ante todo con la antropología cognitiva, tendencia que se corresponde perfectamente, como hemos visto, con la evolución del propio Lévi-Strauss hacia un estructuralismo naturalista.

Con Françoise Héritier-Augé, que asume la dirección del Laboratoire d'anthropologie sociale en 1982, Lévi-Strauss encontró una sucesora de gran talento. En 1984, ella entra en el Collège de France en la cátedra de estudios comparados de las sociedades africanas. Su obra sobre las reglas de parentesco, de alianza y de filiación en los sistemas omaha se inscribe en una prolongación directa del estructuralismo de Lévi-Strauss[13].

Su lección inaugural revela, sin embargo, que ya no se contenta con gestionar la herencia, sino que no deja de enriquecerla con orientaciones y cuestiones nuevas que reactivan el interés científico. Así, ya no considera pertinente la oposición entre el estatismo estructural y la contingencia de los cambios históricos: «Todo sistema, por articulado que esté, aprovecha las aperturas, flecos equivocados, fallas, que dejan hueco

---

[11] L. PANIER, *Écriture, foi, révélation: le statut de l'Écriture dans la révélation*, Profac, Lyon, 1973; *Récit et commentaires de la tentation du Christ au désert: approche sémiotique du discours interprétatif*, Cerf, 1974.

[12] J. MEUNIER, «Les réussites et les patiences de Claude Lévi-Strauss», *Le Monde*, 27 de mayo de 1983.

[13] F. Héritier-Augé, *L'Exercice de la parenté*, cit., 1981.

a la innovación según los golpes de la Historia»[14]. Además, considera la sociedad en su conjunto, y no solamente las entidades culturales, tanto más cuanto que las sociedades africanas establecen vínculos inextricables entre los tres órdenes (meteorológico, biológico y social), en una misma globalidad significante.

Françoise Héritier-Augé sigue siendo en el fondo fiel al espíritu lévi-straussiano cuando opone dos formas de pensamiento antropológico antinómicas: la primera remite a la diversidad incomunicable de las múltiples culturas humanas a universales en las que esta diversidad se disuelve, mientras que la segunda, a la que se adhiere, «asocia el dato fenomenológico variable de las sociedades a mecanismos invariantes, subyacentes, que son escasos, ordenan ese dato y le otorgan su sentido»[15].

El punto de inflexión principal respecto a Lévi-Strauss en la obra de Françoise Héritier-Augé es dar al cuerpo, a sus humores, un lugar central en el estudio y la representación simbólica. Negándose a ceder a las concepciones culturalistas y relativistas, inscribe sus investigaciones en el interior de la ambición estructuralista para destacar las invariantes propias de la mente humana, capaces de reconstruir una gramática universal. No se adhiere, sin embargo, a una concepción neuronal de la mente humana, sino que investiga su modo de funcionamiento, más allá de las diferencias sociales y culturales, a partir de *themata* arcaicos inscritos en el cuerpo y la diferencia de sexo: «pienso que hay una unidad de la mente humana, que hay posibilidades limitadas y que la mente humana forma parte de la observación»[16]. La gramática que ella cree reconstruir tiene una vocación universal y se inscribe en una voluntad de superar el marco lévi-straussiano que, especialmente en las *Mitológicas*, se vincula esencialmente con el área cultural amerindia.

La segunda inflexión respecto a Lévi-Strauss es partir de lo específico del hombre en tanto cuerpo, y considerar que todos los sistemas de representación derivan de ello. Ahora bien, «la cosa más elemental, sobre la que se apoya la inteligencia humana, es la diferencia de sexos»[17]. Esta oposición es la que permite comprender que no se realizan todas las posibilidades en materia de relaciones de parentesco, puesto que algunos sistemas, que no se encuentran en ninguna parte, introducirían una superioridad de poder de la mujer sobre el hombre en la pareja fundamental hermano/hermana: «Existe entonces una invariante en todas las sociedades del mundo, que es la dominación masculina»[18]. Es

---

[14] F. HÉRITIER-AUGÉ, *Leçon inaugurale au Collège de France*, Collège de France, 1984, p. 30.

[15] *Ibid.*, p. 32.

[16] Françoise Héritier-Augé, entrevista con el autor.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*

lo que Françoise Héritier-Augé llama la valencia diferencial de los sexos, que permite comprender la elección de algunos sistemas de parentesco y su anclaje en el cuerpo, en lo biológico articulado con lo social.

Al descubrir el país de los samo de Burkina Faso (antiguo Alto Volta), Françoise Héritier-Augé se encuentra con un sistema de parentesco que parece incongruente: «Comencé por mirarlo igual que una gallina mira al cuchillo»[19], antes de darse cuenta de que se encontraba de hecho ante las reglas clásicas de los sistemas semicomplejos de alianza. Realiza entonces una encuesta minuciosa en una serie de aldeas samo en las que recoge genealogías cruzando múltiples informaciones. Por otra parte, construye el sistema de parentesco y el de las alianzas posibles gracias a sus informantes, considerando con ellos todas las soluciones de parentesco imaginables. Este trabajo de campo con la población no es especialmente fácil, puesto que «la persona más experimentada del mundo no es capaz de responder inmediatamente a la pregunta: "¿Cómo llama usted a la hija de la hija de la hermana del padre de su madre con la que puede casarse?". Primero hay que representarlo en un esquema»[20]. Inventan entonces medios sencillos de simbolización que le permiten construir esquemas en ocho o diez generaciones: conchitas para representar al sexo femenino, guijarros o trocitos de vidrio para el sexo masculino, palitos o cerillas para las relaciones, las filiaciones. Esto permite delimitar el campo de las posibilidades, así como las lindes, los pasos en los que se sale del campo.

El segundo estadio del análisis fue informatizar este material, lo que permite caracterizar las prácticas en uso como relacionadas con el sistema omaha según el cual dos individuos del mismo sexo surgidos de la misma pareja son idénticos, pero si son de sexo diferente, su diferencia es entonces absoluta. La valencia diferencial de los sexos desempeña por lo tanto un papel fundamental, y si bien el niño que procede de una pareja considera que el hermano de su padre es también su padre y la hermana de su madre es también su madre, una hermana es siempre considerada, sea mayor o menor, una hija de su padre (de él): «Es siempre de una generación inferior, de tal modo que los primeros viajeros que descubrieron a los indios en América y que vieron a hombres de 90 años dirigirse a una niña de 5 años llamándola "mi madre" se decían que había que ser muy salvaje para no comprender la diferencia»[21].

A partir de este campo del parentesco, Françoise Héritier-Augé llega a abordar el campo de todos los humores del cuerpo en sus rela-

[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

ciones con lo social, y a captar, más allá de la particularidad de una sociedad, las coherencias de los sistemas de pensamiento en una escala estructural. Investiga también las bases de una gramática universal aplicable al campo antropológico tomando como punto de anclaje el cuerpo y las cuestiones relativas a la oposición fecundidad/esterilidad. Como la mente humana funciona por asociación, Françoise Héritier-Augé utiliza una metáfora tomada del campo biológico, la de las cadenas autoestructuradas: «Si piensa en fecundidad, piensa necesariamente en esterilidad, piensa en sexualidad, lo que lo lleva a pensar en los humores del cuerpo: leche, esperma, sangre. La idea es que estos conceptos funcionan por cadenas que se autoestructuran»[22]. Se encuentran en general todos los elementos de la cadena, aunque eventualmente puedan faltar o si algunos de ellos pueden desempeñar el papel de placa sensible, abriéndose hacia direcciones potenciales múltiples o desembocar en cierres de circuito particulares: «Se describen así a la vez anamorfosis, pero también tomografías, cortes, itinerarios que permiten describir un campo conceptual como la totalidad de las elecciones potenciales»[23].

La fecundidad del estructuralismo de Lévi-Strauss no ha terminado por lo tanto de dar sus frutos, aunque se perciba una inflexión sensible de los temas que permiten que rebrote lo que había sido rechazado, mantenido a distancia en el primer periodo. Así sucede con el referente corporal en Françoise Héritier-Augé, y el referente natural en otro discípulo de Lévi-Strauss, Philippe Descola, que lee su tesis en 1983 y la publica algo más tarde[24]. Explora el simbolismo y la práctica en la ecología de un grupo jíbaro de la Amazonia ecuatorial, los achuar, cuyas diferentes formas de socialización de la naturaleza estudia.

Su perspectiva retoma el proyecto de Lévi-Strauss de superar el corte naturaleza/cultura, real/simbólico, mitología/tecnología. En esta antropología comparativa de las formas de socialización de la naturaleza, de los sistemas de representación de la naturaleza, Philippe Descola desplaza sin embargo el punto de vista de Lévi-Strauss «discutiendo la idea, muy fecunda sin embargo en el plano heurístico en las *Mitológicas*, de una diferencia naturaleza/cultura absoluta»[25]. El análisis de la sociedad jíbaro concreta deja ver que las distinciones utilizadas por esta población pasan por canales muy diferentes, y no se organizan sistemáticamente alrededor del distingo entre los hombres por un lado y la naturaleza por el otro.

---

22 *Ibid.*
23 *Ibid.*
24 PH. DESCOLA, *La Nature domestique*, Éditions de la MSH, 1986.
25 Philippe Descola, entrevista con el autor.

Philippe Descola coloca, por lo tanto, a la naturaleza en el centro del análisis, mientras que en Lévi-Strauss ocupa solamente un papel accesorio de repertorio, de léxico de objetos naturales en el que beben los grupos humanos para seleccionar un número limitado de significantes. La naturaleza tiene el estatuto de receptáculo, de referente a distancia, aislado en un papel pasivo: «En este caso, la naturaleza tiene un papel subalterno, mientras que la naturaleza humana, la estructura de las lenguas y de la mente, por lo tanto la estructura del cerebro, es la regadera dirigida hacia la naturaleza»[26]. El doble retorno de la naturaleza doméstica y del cuerpo como polos significantes pone de manifiesto perfectamente el camino recorrido desde los postulados de partida que apartaban lo que era considerado extra-signo: el marco referencial.

Nuevas vitalidades semiológicas

El programa semiológico sin duda ya no es tan ambicioso hoy como en 1966, pero sigue e incluso conquista nuevos territorios que parecían resistirse a su aplicación. Así, el género descriptivo, género abandonado y considerado como objeto que queda por definir, entra con Philippe Hamon en el campo de análisis semiológico para hacerlo salir del «grado cero metodológico»[27]. Esta apropiación del género descriptivo en sus distintas formas (cronografía, topografía, prosopografía, etopeya, prosopopeya) va acompañado en Philippe Hamon de un análisis que tiene en cuenta la evolución histórica del estatuto descriptivo. Hasta la Edad Media, este género «formaba parte principalmente del género epidíctico que reclama en efecto la descripción sistemática, sobre todo bajo la forma de elogio, de algunas personas, lugares, momentos del año, monumentos u objetos socialmente privilegiados»[28]. La literatura se concibe entonces como evitación de lo descriptivo, que se acantona en una estricta funcionalidad social, concebido como expresión de una actividad con un objetivo preciso. Auténtico peligro que hay que combatir, la descripción se percibe como una amenaza para la homogeneidad de la obra literaria.

Hay que esperar al fin del siglo XVIII y comienzos del XIX para ver al género descriptivo salir del estado de dependencia respecto a los demás procedimientos textuales. Nace entonces una nueva estética alrededor de la trilogía personaje/ambiente/lector, «convirtiéndose así la descripción en esta especie de operador tonal que orienta el consumo del texto

---

[26] *Ibid.*

[27] Ph. Hamon, *Introduction à l'analyse du descriptif*, cit., p. 7.

[28] *Ibid.*, p. 9.

por el lector en el seno de una estética global de la homogeneidad»[29]. El campo de las posibilidades en el nivel de las formas de la expresión literaria es estudiado en este caso por Philippe Hamon no solamente por su estructura interna, sino como participante en una episteme particular que hay que historiar. La asimilación del programa estructuralista retoma así en este caso la consideración del marco referencial, contextual, que parece llevar a la existencia de una ética histórica portadora de una estética en proceso de cambio.

Las distinciones saussurianas, los trabajos fonológicos del Círculo de Praga, de Jakobsob, de Troubetzkoy, son para muchos la condición de un trabajo científico en lingüística. Aunque Bernard Laks ve en el chomskismo la expresión de la ciencia en esta disciplina, considera sobre todo el paradigma estructural en su continuidad, y estima necesario retomar esta herencia en el interior del paradigma más fuerte en el plano científico, que es el chomskismo. En él se da, por lo tanto, como en otros, la asimilación de los postulados fundadores, reconocimiento del papel fundamental desempeñado por los antepasados e iniciadores, aunque vaya acompañado de un distanciamiento de algunas orientaciones de este periodo.

Analizando el carácter prematuro de las esperanzas puestas en la colaboración entre lingüística y literarios, Nicolas Ruwet considera que quien encarnó las esperanzas más locas, Roman Jakobson, no se encuentra entre las desilusiones que resultaron de ellas. El programa definido por Jakobson en *Lingüística y poética* era razonable según Ruwet, pero «la forma en que Jakobson lo formulaba iba a dar lugar a confusiones»[30]. Ve cuatro razones para ello: primero, el propio estilo de Jakobson que maneja indistintamente hipótesis como afirmaciones y argumentos de autoridad con la función de demostraciones. En segundo lugar, la definición que da de los aspectos lingüísticos de lo poético (considerada como «la pretensión [...] del mensaje en cuanto tal, con el acento en el mensaje por su propia cuenta»[31]) ha permitido toda clase de confusiones alrededor de la naturaleza del mensaje: ¿contenido o forma? Y ha llevado a la idea absurda según la cual el lenguaje poético sería su propia referencia para sí mismo. Sobre el uso de los tropos, Jakobson se equivoca, según Ruwet, al reducir el dominio de la poesía a una oposición binaria en la cual «asimila la metáfora al principio de equivalencia, y la metonimia al principio de contigüidad»[32]. En tercer

---

29 *Ibid.*, p. 20.

30 N. Ruwet, «R. Jakobson, *Linguistique et poétique*, vingt-cinq ans après», en M. Dominicy, *Le Souci des apparences*, Éd. de l'Université, Bruselas, 1989, p. 12.

31 R. Jakobson, *Linguistique et poétique*, en *Essais de linguistique générale*, Le Seuil, p. 218 [ed. cast.: *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975].

32 N. Ruwet, «Jakobson, *Linguistique et poétique*, vingt-cinq ans après», cit., p. 14.

lugar, Jakobson habría subestimado el papel de la sintaxis, espina dorsal de la lengua poética, y campo predilecto de los chomskianos. En último lugar, Nicolas Ruwet descubre una diferencia entre las proposiciones teóricas de Jakobson y sus aplicaciones prácticas: «Frecuentemente la práctica va antes que la teoría, las descripciones concretas son más ricas que las proposiciones teóricas explícitas. [...] Exagerando un poco, yo diría que en Jakobson es al contrario, al menos en poética»[33].

En el campo cinematográfico, todo un trabajo universitario de semiología del cine prosigue en la perspectiva abierta por Christian Metz. No hace tanto ruido como las críticas a corto plazo de la actualidad, y ya no alberga las esperanzas de los años sesenta, pero no deja de ser una dimensión importante del análisis de la producción cinematográfica. En este campo de investigación es notable también una cierta evolución a partir de la asimilación de la matriz estructural. Así, Marc Vernet considera que la significación está organizada estructuralmente, pero por otra parte cree que por lo que respecta a los relatos cinematográficos, hay que tener en cuenta la dimensión ideológica para que la estructura pueda funcionar para un espectador: «La conexión, el *pathos*, proviene en lo esencial de los conflictos de valores, mucho más que del sentimentalismo»[34].

Mientras la crítica tradicional tiene tendencia a ver el género cinematográfico renovarse al ritmo acelerado de la sucesión de cineastas y como expresión de situaciones históricas concretas y móviles, Marc Vernet privilegia al contrario las permanencias. Así, toma el cine americano como si fuese un mito duradero, consumido como tal por una población que invierte en él su ideología, fuertemente anclado en la religión que le proporciona un sistema de valores que perdura. Ve así en los relatos narrativos de las películas americanas el reflejo de una similar tensión que atraviesa los distintos géneros de películas, y que opone el deseo de homogeneidad y la realidad de una joven nación federal de inmigrantes. El cine funciona a este nivel como «mito fundador de la nación americana», por retomar el título del libro de Élise Marienstras, aparecido en 1976 en Éditions Maspero. Relativiza las diferencias entre periodos y traduce en la pantalla la ambición, siempre reiterada, de asegurar la difícil cohesión de un territorio con las dimensiones de un continente. Permite así integrar a una población que puede sentirse excluida o excéntrica respecto a los polos activos de la vida cultural americana: Nueva York, Chicago, San Francisco... «Por eso no veo diferencias entre el género del oeste y el policiaco»[35].

---

[33] *Ibid.*, p. 18.
[34] Marc Vernet, entrevista con el autor.
[35] *Ibid.*

Lo que se ventila en ambos casos es una tensión similar entre el poder local y el poder federal y el difícil reparto de poderes entre esos dos niveles. El western pone en escena un conflicto entre el sistema general que se organiza alrededor del ferrocarril y la lógica local de la coherencia del grupo local. En cuanto al policiaco, opone el detective privado al FBI, y plantea el problema de la necesaria articulación entre ambas lógicas: la de la protección del vecindario y la de la defensa del orden a escala nacional: «Estoy atónito por la permanencia de las formas, la permanencia de las estructuras. Cuando los americanos dicen que Hollywood no cambia en nada entre 1917 y 1960, estoy completamente de acuerdo»[36].

Una aproximación así permanece fiel a los presupuestos estructurales, y no concede pertinencia a la conexión entre la obra y el cineasta. Por eso tales análisis se inscriben a contracorriente de la aproximación biográfica del discurso contemporáneo sobre el cine. En efecto, parece más fácil para el lector sentir que posee la totalidad de la obra de un cineasta y «existe este sentimiento fetichista entre los cinéfilos de poseer el objeto bajo la forma de un libro, mientras que en general hay en él un sentimiento de pérdida del objeto, de inaccesibilidad, lo que por otro lado forma parte de su encanto»[37].

La semiología del cine prosigue, por lo tanto, aunque sea menos ruidosa, más subterránea y ya no espere absorberlo todo. Ha renunciado a creerse una soberbia máquina de tratarlo todo, una especie de robot para hacerlo todo en el que bastaría meterlo todo para sacar de él el sentido final. Esta semiología ha tenido que introducir el referente, ya sea bajo la forma de la ideología con Marc Vernet, o del psicoanálisis con Christian Metz, que pasó del estudio de las estructuras narrativas de la película al estudio de la metapsicología del espectador: «Pasé del mensaje al receptor»[38]. Alejados de las modas, estos trabajos semiológicos han enriquecido considerablemente la lectura cinematográfica, y han permitido difundir cierto número de herramientas de análisis ya asimiladas por buena parte de la crítica. Así, todos admiten hoy en día que la película está codificada, aunque no emprendan el estudio sistemático de la película que deben criticar. Ahora bien, «hace diez años, esta idea estaba mucho menos admitida, incluso muy poco»[39].

François Ewald y la herencia de Foucault

Foucault no dejó escuela, una ortodoxia, pero marcó tanto a una generación que son muchos los que creen inspirarse en la riqueza de su

---

36 *Ibid.*
37 *Ibid.*
38 C. Metz, entrevista con D. Percheron y M. Vernet, cit., p. 37.
39 *Ibid.*, p. 40.

contribución al pensamiento, sin mantener por ello una relación hagiográfica con su obra. Con este espíritu, el 31 de mayo de 1986 una treintena de universitarios que habían trabajado con Michel Foucault crean una asociación para dar origen a un Centre-Michel Foucault, presidido por François Ewald. Este centro va a convertirse en el lugar de confluencia de todos los trabajos sobre Foucault o inspirados por su obra, y a reunir un fondo lo más completo posible de los archivos disponibles[40]. Se celebró un coloquio internacional del 9 al 11 de enero de 1988 en el teatro de Rond-Point, que permitió reunir una treintena de intervenciones de investigadores de varias nacionalidades, publicadas luego en Le Seuil[41]. Este coloquio dejó clara la polivalencia, la multiplicidad de enfoques de la obra de Foucault, y permitió resituarlo en la historia de la filosofía, juzgando a partir de diversos puntos de vista laudatorios o críticos sus consecuencias éticas y políticas.

Las intuiciones foucaultianas, por lo tanto, no han dejado de dinamizar el pensamiento, y desde ahora encuentran un heredero con François Ewald, cuyo trabajo sobre el derecho se inspira claramente en la deconstrucción de Foucault. Autor de *L'État-Providence*[42], tiene como blanco la filosofía del derecho, cuyas evidencias quiere sacudir, a la manera en que Foucault había hecho con el discurso psiquiátrico.

François Ewald opone a la filosofía del derecho la idea de que el derecho no existe en cuanto tal, sino solamente por las prácticas del derecho. Según él, los conceptos en uso no son más que el reflejo de estas prácticas cuya genealogía hay que trazar. Aplica al derecho la historización foucaultiana que pretende hacer estallar la unicidad de su objeto y verlo funcionar en su pluralidad, en su estallido en el seno de su espacio de dispersión: «Reducir alguna cosa, generalizar, es siempre falso. Los filósofos del derecho funcionan siempre por asimilaciones»[43]. Ewald, a la estela de Foucault, preconiza un positivismo que parte de las prácticas y no de las teorías jurídicas.

Segunda inversión foucaultiana: el derecho, según Ewald, que es esencialmente el derecho civil, no está verdaderamente fundado sobre el hecho de castigar, sino sobre el hecho de repartir sumas de dinero. Más que por su carácter represivo, hay que captarlo, por lo tanto, en su aspecto positivo: «Otro problema que es completamente foucaultiano es la manera en que se constituye la objetividad, una ciencia, un saber que va a pasar por verdadero»[44].

---

[40] El fondo Foucault se encuentra en la biblioteca de Saulchoir, 43 *bis*, rue de la Glacière, 75013, París.

[41] *Michel Foucault philosophe*, Le Seuil, 1989 [ed. cast.: *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990].

[42] F. EWALD, *L'État-Providence*, Grasset, 1986.

[43] François Ewald, entrevista con el autor.

[44] *Ibid.*

En el campo del derecho, Ewald se ve enfrentado a esta dialéctica entre poder y saber que atraviesa toda la obra de Foucault y que tiene un inmenso valor heurístico en el caso del derecho, puesto que lo que caracteriza un juicio jurídico es el hecho de que su validez tiene que ver con su objetividad, y no con decisiones arbitrarias. Esta objetividad evoluciona y debe, por lo tanto, aquí también según el mismo procedimiento que Foucault, ser historiado: «El derecho es un objeto muy foucaultiano porque es al mismo tiempo un objeto completamente histórico»[45].

El derecho evoluciona sin cesar y el Codigo Civil que se tiene tendencia a considerar invariable desde 1804 no tiene hoy prácticamente un solo artículo que sea el mismo que en el momento de su constitución. Le corresponde por lo tanto al investigador correlacionar con exactitud las prácticas del derecho en su multiplicidad, al historiarlas. Aquí también encontramos a Foucault, para quien «el derecho es una técnica»[46]. En lugar de considerar el derecho a partir de una axiomática de base que permitiese deducir las prácticas jurídicas, hay que emprender la trayectoria inversa. Ésta revela la heterogeneidad de estas prácticas y los tabiques que confinan a cada jurista en su ámbito particular: «Los juristas en su práctica nunca están en relación con el derecho»[47]. El especialista en seguros no conoce generalmente más que este campo excluyendo los demás, y el especialista en derecho constitucional no sabe nada de derecho civil. Tanto por el objeto elegido como por los métodos de investigación, se puede medir hasta qué punto, en el caso de François Ewald, las intuiciones foucaultianas son todavía fructíferas.

LA FILIACIÓN EPISTEMOLÓGICA

La sucesión de Foucault asegurada por Gilles-Gaston Granger[48] en el Collège de France en la cátedra de epistemología comparativa da fe también de la continuidad de la problemática epistémica que fue dominante en la época del estructuralismo triunfante. Granger inscribe sus investigaciones en la filiación que va de su maestro Guéroult a Foucault, pasando por Hyppolite. Sin embargo no va tan lejos como este último en el sentido de la historización de los saberes, lo que demuestra con la elección de la denominación de su cátedra, que abandona el término historia: «La filosofía de las ciencias como he intentado practicar-

[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*
[48] Ver tomo 1, *El campo del signo.*

la desde hace tiempo no coloca el acento en la historia»[49]. Adopta un punto de vista menos relativista que Foucault y distingue, a la manera de Kuhn, dos regímenes en la evolución del saber: el de su socialización en la que múltiples paradigmas compiten entre sí (es el estadio de la proto-ciencia todavía bajo la influencia de lo ideológico); y un segundo régimen que implica una ruptura a partir de la cual el conocimiento se hace verdaderamente científico. Fiel a las enseñanzas de Bachelard y de Foucault, Granger privilegia por lo tanto las discontinuidades («El hecho epistemológico esencial, que es la ruptura»[50]), pero esta constatación no implica para él la ausencia de progreso acumulativo de las ciencias y por lo tanto la utilización del saber anterior a la ruptura en el estadio ulterior del nuevo lenguaje científico: «Son estos estallidos sucesivos de los sistemas teóricos los que hacen posible el auténtico progreso»[51].

Hay por lo tanto continuidades, y no inversiones enigmáticas de las bases epistemológicas ingrávidas que no permitirían discernir avances tras las rupturas. Le corresponde a la epistemología, según Granger, distinguir así dos regímenes de relaciones entre el conocimiento y sus factores exógenos: el del primer estadio, la proto-ciencia, durante el cual el contexto desempeña un papel fundamental, y el del conocimiento científico constituido, después de la ruptura epistemológica, estadio durante el cual «las determinaciones exógenas dejan de desempeñar el papel de motor de su desarrollo interno»[52].

Rechazando encerrarse en la falsa alternativa entre continuismo y discontinuismo, Granger define el trabajo del epistemólogo como el de descubrimiento de los desequilibrios dinámicos que puede permitir la conciliación de la invención creadora de la ciencia y del marco de la actividad anterior en la que se inscribe.

La filiación liberal

Otra vertiente de la asimilación del programa estructural se encuentra en la corriente liberal, esencialmente representada por Jean-Marie Benoist, autor de *La Révolution structurale*. El estructuralismo ha inspirado lo esencial de sus trabajos en múltiples direcciones. Se encuentra esta herencia, en efecto, en la propia naturaleza de la colección que dirigía Jean-Marie Benoist en PUF hasta su muerte (julio de 1990). El

---

[49] G.-G. Granger, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 6 de marzo de 1987, p. 7.
[50] *Ibid.*, p. 14.
[51] *Ibid.*, p. 15.
[52] *Ibid.*, p. 6.

título de esta colección evoca la ambición transdisciplinar y una preocupación esencialmente epistemológica: «Croisées». Así, la obra de Gérard Holton *L'Invention scientifique*, que publicó en su colección en 1982, participa de la reflexión abierta por Bachelard y el estructuralismo. Físico e historiador de la ciencia, Holton destaca el papel fundamental de los *themata* en la creatividad científica, es decir, de las imágenes teóricas que subyacen a una actividad científica no reductible a la observación empírica. En un registro diferente, la publicación en la misma colección de la obra de John Rajchman, *Foucault ou la liberté du savoir*, ilustra la fecundidad del tránsito estructuralista y la continuación de la polémica contra toda forma de positivismo: «Es una búsqueda de los imaginarios fundadores y de las epistemes, de las configuraciones epistemológicas en lo que tienen de riqueza, y no todavía atrapadas o purificadas por un superyó positivista: eso se lo debo a la inteligencia estructural»[53].

Pero Jean-Marie Benoist no se ha limitado al campo de la epistemología, ve también el estructuralismo como una herramienta heurística fecunda en el campo de la filosofía política. Así, en *Les Outils de la liberté*[54], propone una búsqueda de los fundamentos de la ciudad libre, de la sociedad civil basada en el contrato social, la separación de poderes con el fin de poner las bases de un «Estado garante» contra el «Estado gestor». La inspiración principal es aquí un kantismo sin sujeto trascendental para elaborar lo que se presenta como una crítica de la razón liberal. Se trata de pensar el conjunto múltipolar de una sociedad civil en la que dialoguen el libertario y el liberal: «El estructuralismo nos ayuda doblemente a pensar mejor las cuestiones del inconsciente de lo político, de la sobredeterminación de un determinado número de esquemas, de entidades que hay que "desideologizar", que "desontologizar"»[55].

Al final de su vida, Jean-Marie Benoist había encontrado una nueva prolongación para la inteligibilidad estructural en los estudios de polemología, de defensa y de estrategia, con la relativización en curso de la noción de frente por procedimientos que se abren esencialmente hacia lo simbólico, y en lo que se llama estrategias indirectas. El arte supremo de la guerra consiste en someter al enemigo sin lucha. Importa en este caso ver la teoría de la disuasión como conjunto de interdependencias y plantearla «en su riqueza estructural»[56].

---

[53] Jean-Marie Benoist, entrevista con el autor.
[54] J.-. Benoist, *Les Outils de la liberté*, Laffont, 1985.
[55] Jean-Marie Benoist, entrevista con el autor.
[56] *Ibid.*

La vertiente marxista también continúa inspirándose en el método estructural, y Maurice Godelier es un buen representante de ello en su intento de conciliar ambas aproximaciones. A la vez cerca, pero también a cierta distancia, de las tesis althusserianas, nunca defendió una aproximación mecanicista del marxismo. Considera cada vez más la desaparición de la frontera entre material e ideal: «En el centro de las relaciones materiales del hombre con la naturaleza aparece una parte ideal»[57].

Una concepción semejante rompe con el causalismo simple en uso en el pensamiento marxista y abre el campo de investigación antropológica a lo económico, a las relaciones sociales de producción, dimensión que le falta al estructuralismo lévi-straussiano. Godelier encuentra a Marx en la idea de totalidad social, de dinámica de la reproducción, y en su deseo de buscar «una jerarquía de las constricciones y de las funciones que permiten esta reproducción»[58]. El medio ambiente en Godelier no es un simple repertorio de obligaciones y de técnicas, puesto que se define también por sus dimensiones imaginarias. Su concepción de las fuerzas productivas se amplía con la inclusión del horizonte estructural del pensamiento y del lenguaje como dimensiones esenciales.

La exploración de las relaciones de parentesco y de lo simbólico por Lévi-Strauss habría llevado así a la antropología marxista tal y como la concibe Godelier a considerar la importancia de lo ideal en lo real, su papel fundamental en las normas de conducta, en los juicios de valor, ya no consideradas como simples reflejos de lo real, sino como interpretaciones activas en la reproducción de lo real.

La diversidad de usos del método estructural por disciplinas con objetos de estudio muy variados y por investigadores situados en polos totalmente opuestos en el plano ideológico, muestra hasta qué punto el solemne entierro del estructuralismo no debe hacer olvidar la fecundidad subterránea que subsiste de una revolución esencialmente acabada.

La prolongación sistémica

Las aproximaciones en curso alrededor de la idea de una sistémica, de una ciencia de los sistemas, a partir de las teorías de la auto-organización no dejan de tener cierta correlación con el estructuralismo que dominó la década de los años sesenta. Sin duda el nuevo paradigma se

---

57 M. Godelier, *L'Idéel et le Matériel*, cit., p. 21.
58 *Ibid.*, p. 47.

ha desplazado sensiblemente, pero se encuentran algunos puntos comunes. En primer lugar, el sistemismo se define ante todo, como el estructuralismo, por su proyecto y no por su objeto. Se encuentra en ambos la misma articulación sobre los avances más modernos de la cientificidad, el mismo deseo pluridisciplinar, multidimensional que desplaza las fronteras. El triángulo estructural lingüística/antropología/psicoanálisis, que tenía como finalidad disolver al hombre, es sustituido por toda una constelación formada por ciencias de la comunicación, de la información, de la computación, de la cognición, de la organización... En ambos casos, el modelo cibernético ha desempeñado un papel fundamental con su noción de autorregulación, propia del funcionamiento de la estructura, y luego en la conexión de los sistemas naturales y artificiales con sus conceptos de caja negra funcional, de comportamientos y subsistemas con un fin. La cibernética, definida en 1948 por el matemático Norbert Wiener, pudo entonces proporcionar modelos a la biología, la electrónica, la economía, la psicología... Del estructuralismo al sistemismo, se encuentra el mismo postulado globalista según el cual el todo es más que la suma de las partes, así como el mismo deseo de universalismo. La ciencia de los sistemas puede entonces ser percibida en parte como la doble resultante de los dos paradigmas fundadores que son la cibernética y el estructuralismo[59].

Sin embargo, cierto número de cambios fundamentales no permiten reducir la ciencia de los sistemas a una simple reactivación de la herencia estructuralista. El predominio otorgado al orden, a su reproducción, a la invarianza, en la época del estructuralismo, dejó lugar poco a poco a las teorías de la emergencia y del orden nacido del ruido, del desorden. Estas nuevas orientaciones, lejos de cosificar al hombre, de reducirlo al estado de cadáver preparado para la autopsia para convertirse en objeto de ciencia, permiten, al contrario, concebir las nociones esenciales de la autonomía, de la interacción, de dialógica entre los distintos niveles: biológico, antropológico y social. Joël de Rosnay presenta la revolución sistémica como el advenimiento de una nueva cultura[60]. Esta aproximación sistémica se dota incluso de un nuevo concepto, junto al de microscopio para lo infinitamente pequeño y el de telescopio para lo infinitamente grande: el de macroscopio, que debe servir como herramienta para lo infinitamente complejo. Permite filtrar los detalles y amplificar lo que une las diversas instancias de lo real: «Existe una aproximación común que permite comprender y describir mejor la complejidad organizada»[61]. Los trabajos de los sabios nos sumergen de

---

[59] J.-L. LE MOIGNE, *La Science des systèmes, science de l'artificiel*, Éd. de l'Épi, 1984.

[60] J. DE ROSNAY, *Le Macroscope*, Le Seuil, 1975 [ed. cast.: *El macroscopio*, Madrid, Alfa Centauro, 1977].

[61] *Ibid.*, p. 85.

nuevo, en efecto, en un universo caliente, formado por acontecimientos, por irreversibilidad, por humo, que está muy lejos de la ambición cristalina del estructuralismo y de su temporalidad fría.

La filiación comtiana, durkheimiana y luego estructuralista, que presuponía una reificación del observador, una negación de la subjetividad, un cierre local del análisis a partir de las variables propias del modelo elegido, la delimitación de las leyes como resultantes únicamente de las constantes del modelo: todo esto está hoy fuertemente socavado por los descubrimientos de los sabios que ponen el acento por el contrario sobre los procesos de emergencia imprevisibles e irreversibles de dispositivos estructurados. Así, el Premio Nobel de química Ilya Prigogine elaboró toda una teoría de las «estructuras disipativas» que permite comprender la creación del orden a partir del desorden: «Uno de los descubrimientos fundamentales de las últimas décadas es justamente la inestabilidad de las partículas elementales»[62]. Los niveles de la física clásica se multiplican y lo aleatorio desempeña un papel creciente.

En esta nueva aproximación a la materia, la temporalidad, que había sido vivida como un elemento de perturbación del espíritu científico, vuelve a ocupar su lugar, central, en el proceso dialógico entre ciencia, cultura y sociedad: «Ayer, la ciencia nos hablaba de leyes eternas. Hoy nos habla de historia del universo o de la materia, y de ahí un acercamiento evidente a las ciencias humanas»[63]. Elaborada en los años cincuenta en el entorno de Heinz von Foerster, la primera teoría de sistemas que se auto-organizan fue retomada, aplicada a los sistemas vivos y ampliamente difundida por el biólogo y filósofo Henri Atlan en 1972[64]. Él populariza el principio del azar organizador bajo la forma del orden a través del ruido.

La otra gran ruptura con el estructuralismo es la reintegración, en esta constelación de la sistémica, del Sujeto. El observador está totalmente integrado, metido en su observación. Edgar Morin define incluso esta dimensión como esencial. Esto no significa que haya que renunciar a toda forma de objetividad, sino en todo caso a las ilusiones cien- tificistas. El sabio no reina en un extramundo, está totalmente anclado en el campo para el que busca modelos, y la ciencia que preconiza no es disociable de la conciencia[65]. El que va más lejos en la introducción del Sujeto es un físico, Bernard d'Espagnat. Considera, en efecto, que la idea de un universo con una realidad independiente del hombre que lo

---

[62] I. PRIGOGINE, entrevista, en G. Pessis-Pasternak, *Faut-il brûler Descartes?*, cit., p. 33.

[63] *Ibid.*, p. 37.

[64] H. ATLAN, *L'Organisation biologique et la théorie de l'information*, Hermann, 1972.

[65] E. MORIN, *Science avec conscience*, Le Seuil, 1982 [ed. cast.: *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos, 1984].

estudia ya no se sostiene a la vista de los descubrimientos recientes: «Para mí, existe una auténtica objetividad, pero débil. Es lo que llamo justamente intersubjetividad»[66].

¿Retorno del Sujeto, retorno de la historicidad, retorno del sentido? Las ciencias llamadas «duras», en vías de «ablandarse», ofrecen a las ciencias humanas orientaciones muy diferentes de las de la mejor época estructural. Fueron esas ciencias «duras» las que sirvieron de modelo heurístico para esos abandonos en el campo de las ciencias humanas; hoy están en la base de su rehabilitación en la perspectiva de la construcción de una ciencia global del hombre.

---

[66] B. D'ESPAGNAT, entrevista, en G. Pessis-Pasternak, *Faut-il brûler Descartes?*, cit., p. 119.

V

EL TIEMPO, EL ESPACIO, LA DIALÓGICA

39

CLÍO EN EL EXILIO

El estructuralismo habría apartado temporalmente a la Musa de la historia de su campo para romper con la filología clásica que esencialmente recurría a las explicaciones históricas, etimológicas. El predominio concedido a la sincronía corresponde a la búsqueda de la lógica interna de la lengua, igual que los progresos realizados gracias a Saussure en la descripción de la lengua permiten que nazca una nueva fase de interés por las lenguas orales, las lenguas vivas. Hasta entonces, los lingüistas trabajaban sobre textos escritos, lenguas muertas, históricamente conocidas, estados de lengua por lo tanto que permitían situarlos en el interior de un estudio comparativo y en una diacronía.

Este desarraigo histórico fue el precio a pagar por la lingüística para erigirse en método capaz de acceder a la contemporaneidad de las lenguas vernáculas de Europa, así como a los dialectos y otras lenguas orales del mundo colonizado, especialmente africanas. La radicalidad y la fecundidad de esta ruptura sirvieron luego de modelo para fundar la cientificidad de las ciencias sociales.

El siglo XX naciente se separa así del historicismo del XIX y se abre una auténtica crisis del pensamiento de la época que va a alcanzar a diversos campos del pensamiento del hombre, de igual manera que los sobresaltos de la historia del siglo XX van a ampliar este fenómeno de contracción respecto a la historicidad, alimentada esta vez por un desencanto ante el mundo, más profundo en cada etapa.

¿El fin de la historia?

La filosofía de la historia es sustituida por la ciencia como horizonte de la modernidad con un doble juego de las ciencias de la naturaleza

y del hombre. Se podría creer que se ha cumplido el análisis de Hegel anunciando el fin de la historia: «Esto no quiere decir que la historia se haya detenido, sino que hemos entrado en el largo proceso del fin de la historia que quizá va a durar milenios»[1]. Al hilo de esta inmovilización de un tiempo que ya no se despliega en un presente infinito, el estructuralismo no hace más que expresar este estado de pesadez histórica más allá de la puesta a punto de un método que se aplica más a la sincronía que a la diacronía. Por lo tanto, era natural que el estructuralismo lingüístico encontrase un eco tan clamoroso en un estructuralismo especulativo que implica, junto a todas las disciplinas de las ciencias sociales, al pensamiento filosófico. Podemos encontrar a este respecto una correlación entre un pensamiento que privilegia las invariantes y una sociedad en la que las rupturas ya no pertenecen a un devenir posible o deseable: «No veo que pudiese pasar otra cosa que lo que pedían la Revolución francesa y el idealismo alemán: libertad, igualdad y fraternidad para todos los hombres de la tierra»[2]. Todos los acontecimientos del siglo XX parecen inscribirse en esta filiación, sin aportar novedad significativa respecto a estos principios fundadores. No ofrece más que una lluvia de cataclismos que tienen como efecto agrietar cada vez más el optimismo racional encarnado en la historia del siglo XIX, y rompe toda clase de teleología, ya sea restauradora o revolucionaria.

El proceso histórico ya no puede ser pensado como algo orientado axiológicamente. Frente a los traumatismos que experimenta el siglo XX, el pensamiento estructuralista no ha generado una teleología de la decadencia que pudiese sustituir la creencia en el progreso del periodo precedente. El saber ya no justifica el sentido de la historia, según los estructuralistas. Sobre este aspecto, retoman la enseñanza de Spinoza, que ya había rechazado toda idea de sentido de la historia: «Las razones por las que Althusser admira a Spinoza me parecen excelentes. La razón más fuerte para ser spinozista es que en él no hay sentido de la historia»[3]. En Lévi-Strauss, sin embargo, se puede percibir una relación de negación con la historicidad que va acompañada de una idea de degeneración progresiva de ésta, de erosión cada vez mayor de las redes intermedias de sociabilidad.

Esta doble situación de crisis de la historia, por razones heurísticas y políticas, permitió el éxito de una corriente de pensamiento que ha privilegiado la estabilidad, la inmutabilidad, la búsqueda de invariantes y la superación rápida de lo que de entrada se presentaba como un simple método de análisis del mundo. La historia se ha congelado por lo

---

[1] Kostas Axelos, entrevista con el autor.
[2] *Ibid.*
[3] Étienne Balibar, entrevista con el autor.

tanto en el cristal estructural en este primer momento del estructuralismo. Éste, sin embargo, ha evolucionado, y tras haber separado radicalmente el significado de la historia en beneficio de la fijeza de su objeto, un segundo momento va a considerar la historicidad para mejor deconstruirla desde el interior: es la tarea que se asignan, desde un punto de vista nietzscheano, Foucault, y desde un punto de vista heideggeriano, Derrida. En una primera fase, Lévi-Strauss y Piaget habían concebido el estructuralismo como instrumento de emancipación respecto a una filosofía que se presentaba con discurso englobante y que diluía tanto la singularidad como la autonomía de su propio campo de experimentación científica: psicología para Piaget, y antropología para Lévi-Strauss. Pero muy pronto se vieron atrapados por los filósofos: éstos respondieron al desafío que ellos representaban para recuperar sus programas transformando sus posiciones epistemológicas en filosofía. La historia, considerada hasta entonces como el campo de lo posible, se vive como cierre, cuando no como olvido progresivo del Ser, desde una perspectiva heideggeriana.

El comtismo de las ciencias sociales

Clío se ha retirado para dejar sitio a la ambición de las ciencias sociales de presentarse como tercer discurso, entre humanidades y ciencias de la naturaleza. Siguieron así las enseñanzas de Auguste Comte, que les otorgaba el papel de iluminadoras de la nueva era positiva y para quien el progreso, en el sentido filosófico, no se lleva a cabo más que como progreso del orden. De ello resultó un recelo contra todo elemento de desorden capaz de perturbar los equilibrios. La sociedad fría se convierte así en la encarnación del objeto ideal, como el mito que por definición no soporta modificaciones. Sin duda, para Lévi-Strauss, esta referencia a la oposición entre sociedades frías y sociedades calientes ha dado lugar a numerosos malentendidos: «Son nociones que sólo tienen un valor heurístico. Hay mucho frío en lo caliente y caliente en lo frío, siempre y en todas partes. En segundo lugar, no son propiedades intrínsecas a las sociedades, sino distinciones que se refieren más bien a la manera en que las sociedades se piensan a sí mismas»[4]. Sin embargo, la estructura buscada es esta jerarquización canónica que inmoviliza el tiempo, suspende su movimiento en su reproducción.

Atrapadas entre el cristal y el humo, según la expresión de Henri Atlan, las ciencias sociales eligieron el cristal, es decir, la estructura, a expensas del humo, de la no-estructura, de lo informal. Igual que los

[4] Claude Lévi-Strauss, entrevista con el autor.

biólogos atrapados en su estudio de la célula viva al microscopio entre el fantasma y el cadáver, las ciencias del hombre eligieron estudiar al hombre muerto. Va a ser disecado como un cadáver, mientras que el hombre se sitúa sobre todo del lado del fantasma, de lo flotante, de lo inasequible: «Hay una hermosa frase de George Steiner que dice: "Un árbol tiene raíces, un hombre tiene piernas". Ese es todo el problema»[5].

Ahora bien, el objeto estructural predilecto estuvo formado por pequeñas sociedades cerradas sobre sí mismas, como los bororo, sociedad congelada en la eternidad tal y como la describe Lévi-Strauss, que ha desarrollado una maquinaria muy compleja para defenderse del cambio, rechazar cualquier forma de heteronomía, y vivir en completa independencia. Este tipo de sociedad ha servido indudablemente de paradigma para definir la aproximación antropológica. Habría permitido al mismo tiempo a toda una generación ávida salir de la teleología marxista.

Esta visión del tiempo reposado se encuentra en total correspondencia con la evolución lingüística de negación de la diacronía en beneficio de la sincronía: «He negado la historia. A partir del momento en que se consideran las estructuras sincrónicas, es dominante»[6]. Existe por lo tanto un antihistoricismo constitutivo del paradigma estructural que coincide por distintas vías con las posiciones enunciadas por Karl Popper («Nuestra aproximación [...] pretende refutar el historicismo»)[7], que propone también liberar a las ciencias sociales de la tutela de los historiadores, negando toda posibilidad de historia teórica.

Esta negación permitió quebrar cierto número de causalismos genéticos algo mecánicos, abriéndose hacia la complejidad de las organizaciones sincrónicas y permitiendo superar el simple nivel descriptivo de análisis. En este plano, la reacción frente al historicismo dominante del siglo XIX fue benéfica, a condición de recuperar el sentido del movimiento, del desplazamiento de la estructura, una vez realizado el corte.

EL ANTIHISTORICISMO LACANIANO

El freudismo revisado por Lacan se aligeró algo de su componente histórica para hacer que el psicoanálsisis acceda al estatuto científico. La historia es para Lacan «eso que detesto por las mejores razones»[8]. Sin embargo, Lacan había emprendido una reflexión sobre la tempora-

---

[5] Serge Viderman, entrevista con el autor.

[6] Jean Dubois, entrevista con el autor.

[7] K. POPPER, *Misère de l'historicisme* [1945], Plon, 1956, p. 47 [ed. cast.: *La miseria del historicismo* , Madrid, Alianza, 1973].

[8] J. Lacan, *Séminaire, Encore,* cit., p. 45.

lidad, en 1945, en el momento en que todavía estaba marcado por la enseñanza hegeliana de Kojève. Sus *Escritos* llevan la huella de esta reflexión, con su artículo de 1945 sobre «El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada».

Lacan reconstruye el valor esencial del tiempo a partir del apólogo de los tres prisioneros. Según esta historia, el director de una prisión decide hacer que se presenten ante él tres detenidos al azar y liberar a uno de ellos, que la mente lógica distinguirá de los demás. Con cinco discos, tres blancos y dos negros, el director de la prisión pega uno de estos discos en la espalda de cada uno. El primero de los detenidos que deduzca lógicamente el color del disco que lleva se beneficiará de la medida liberadora. Lacan compara entonces las hipótesis lógicas que pueden hacer los prisioneros y constata el predominio de «la estructura temporal y no espacial del proceso lógico»[9]. Distingue, de forma muy hegeliana, una temporalidad estructurada en tres momentos: el momento de la mirada, el momento para comprender y el momento de concluir en sus sucesivas modulaciones. La temporalidad es doblemente decisiva: primero como sucesión necesaria de momentos: «Ver, se convierte en visto, como dice Lacan, es sincrónico, es la estructura. El segundo momento es el tiempo que corresponde en Aristóteles a la deliberación. Permite ya considerar a los demás, sin que sea el tiempo de los otros. Para pasar a la decisión, hay un corte, una decisión anticipada puesto que hay urgencia y los demás están ahí»[10]. Luego, la temporalidad es presentada como causa decisiva de la urgencia de la acción precipitada del sujeto que debe anticiparse a sus certidumbres «en razón de la tensión temporal de la que está cargado subjetivamente»[11].

Pero muy pronto, pasando de Hegel a Heidegger y de la dialéctica al estructuralismo fonológico y lévi-straussiano como medio para basar el discurso psicoanalítico, Lacan va a rechazar el estatuto privilegiado que otorgaba a la historicidad y a recusar especialmente toda idea de encontrar un sentido a la historia. Este rechazo es por lo menos paradójico para un analista cuyo objeto de estudio, el inconsciente, «implica la historia»[12]. En tanto que prueba de lo real, apertura de posibilidades, la práctica analítica está atravesada por la historicidad y es un acontecimiento para el sujeto. La estructura del mundo histórico tal y como la concibe Lacan se define por cuatro modos existenciales, cuatro discursos cuya lógica remite a una revolución, en el sentido etimológico de la circularidad del paso de un modo de discurso a otro. Estos discursos, en

---

[9] J. LACAN, «Le temps logique et d'assertion de certitude anticipée», *Écrits*, Le Seuil, 1966, p. 203 [ed. cast.: *Escritos*, México, Siglo XXI, 1976].

[10] Gennie Lemoine, entrevista con el autor.

[11] J. Lacan, *Écrits*, cit., p. 209.

[12] A. Juranville, *Lacan et la philosophie*, cit., 1984, p. 441.

lo esencial, son extraídos de sus condiciones contextuales. El discurso del Maestro, discurso metafísico, no tiene por definición ninguna historia. El discurso histérico, discurso de la ciencia, tiene a la historia por una ilusión. El discurso universitario, es decir, el discurso filosófico, el de la hermenéutica, «niega de nuevo la historia al situar la plenitud en el origen, en el mejor de los casos alcanzada por cada gran autor, y en el peor, plenitud perdida en una decadencia irrevocable»[13]. Sólo el cuarto discurso, el discurso analítico, el único capaz de enunciar el inconsciente, puede ser históricamente en cuanto acto, pero a condición de someter «los discursos al paso de la sincronía de lo dicho»[14]. No remite por lo tanto más que a un Significante puro deshistorizado.

Si bien hay una temporalidad en Lacan, recubre sobre todo una concepción trágica, heideggeriana, de la historicidad como historia de la pérdida del objeto, como pérdida siempre más profunda del Ser en el serahí, o del Sujeto del deseo respecto al Significante primero. Esta temporalidad no remite a una historicidad singular del sujeto, sino a una carencia original, fundadora y específica de la especie humana, un inconsciente del lenguaje o de las figuras topológicas cuya realidad sería transindividual. En este sentido, Lacan coincide con las posiciones del primer Lévi-Strauss sobre los recintos mentales como combinatoria descarnada. Sin duda una posición así permite romper con un cierto psicologismo, y asentar más sólidamente los fundamentos del psicoanálisis, pero a condición de no hacer del devenir un horizonte caduco. Ahora bien, el sujeto lacaniano, encerrado en su estructura, ya no tiene como porvenir más que la simple repetición del pasado en un universo sincrónico: «Queda un tiempo vacío, sin eficacia, puramente abstracto»[15].

Élisabeth Roudinesco, tras haber sido una ferviente lacaniana, se separó parcialmente de Lacan acerca del problema que planteaba su negación de la historia. El modelo de los cuatro discursos en su circularidad permitía «impedir historizar los conceptos de Lacan, presentados como un todo»[16]. Esta deshistorización hacía posible un retorno a Freud a partir de los conceptos de Lacan. Los lacanianos pudieron así invertir la marcha de la historia buscando en Freud la teoría del Significante o la trilogía Real/Simbólico/Imaginario. Élisabeth Roudinesco va a reaccionar contra esta tendencia a considerar el psicoanálisis fuera de su contexto en su *Histoire de la psychanalyse*, que permite comprender mejor en qué el Lacan de 1936 no es el de 1950, ni el de 1970. Esta historización permite restituir los flujos de paradigmas de un campo del

---

[13] *Ibid.*, p. 472.
[14] J. Lacan, «Radiophonie», art. cit., p. 96.
[15] Serge Viderman, entrevista con el autor.
[16] Élisabeth Roudinesco, entrevista con el autor.

saber al otro, y relativizar así el alcance de los conceptos presentados como atemporales desde el momento en que el sujeto-Lacan se convierte en el lugar de paso privilegiado.

René Major desvela por su parte lo no-dicho circunstancial, que se refiere precisamente a lo vivido histórico del freudismo y a la posición de Lacan en la historia del psicoanálisis, a propósito de la estructura análoga que observa entre *El seminario sobre «La carta robada» de Poe* (1955) y el texto del mismo periodo, *La Direction de la cure* (1953). En ambos casos, Lacan practica una exclusión neutralizadora del lugar del narrador sobre el que Derrida había desarrollado ya su crítica en *Le Facteur de vérité* (1975).

De la misma forma que Lacan sitúa al intérprete en el lugar de Dupin en *La carta robada*, él coloca al analista en una situación de exterioridad en la dirección de la cura. Por una parte, René Major considera que Lacan se ve llevado de hecho a identificarse con uno de los protagonistas del cuento de Edgar Poe, y que no hay forma de sobrevolarlo: «He intentado mostrar que el intérprete no podía interpretar más que ocupando sucesivamente los diferentes lugares, identificándose y desidentificándose con cada uno de los protagonistas. [...] He hablado de dislocución del relato, del lugar del narrador o del intérprete»[17].

La revelación practicada por René Major pasa por la reintroducción del contexto histórico que desempeña un papel fundamental en la elaboración de la teoría[18]. La perspectiva estructuralista de Lacan había intentado enmascarar las apuestas reales, subyacentes en el juego circular de la carta. Pero al mismo tiempo que vela, desvela la estructura homóloga que nos devuelve la deconstrucción efectuada por René Major del texto lacaniano cuando establece que si Dupin, a pesar de todos los signos de inversión de los indicios de la carta buscada, encuentra la carta, es que algo le permite encontrarla. La clave se encuentra en el hecho de que hay una mujer entre el ministro D y él, de la misma forma que hay una mujer en el comentario de la obra freudiana entre Lacan y Nacht en el contexto concreto de los años cincuenta: es Marie Bonaparte, poseedora oficial de la carta freudiana, única habilitada en Francia para proponer su interpretación: «La analogía entre los acontecimientos de la vida real, una serie de lecturas dentro de otras, y una teoría de la cura analítica, es quizá lo que hay de más "analógico" en la escritura de Edgard Poe y los tres relatos»[19].

René Major muestra así cómo la aproximación deconstructora permite recuperar lo que ha sido apartado de la matriz estructural. Hace

---

[17] René Major, entrevista con el autor.
[18] R. MAJOR, «La parabole de la lettre volée», *Études freudiennes* 30 (octubre 1987).
[19] *Ibid.*, p. 125.

resurgir el significado oculto bajo la barra resistente que lo separaba de la cadena significante, gracias a la historización de la aproximación textual. Lo que quiere decir de hecho Lacan cuando afirma que la carta llega siempre a su destino, aunque pueda ser interceptada, es que la enseñanza freudiana encuentra en él mismo la posibilidad de renacer de las cenizas en las que se ahogaba bajo la autoridad esterilizante de Marie Bonaparte.

UNA HISTORICIDAD NO TELEOLÓGICA

La necesaria reintroducción de la historicidad no significa, sin embargo, un simple retorno al historicismo del siglo XIX. Esta historia ya no puede ser teleológica, gracias al corte estructural, y debe conservar una ambición universalista. La enseñanza estructural permite reconocer los límites del historicismo, la imposibilidad de pensar en las categorías de antaño, en lo idéntico. El reconocimiento de la alteridad permite relativizar el saber científico, resituarlo en su contexto histórico. Pero para evitar toda deriva puramente relativista, hay que conferirle cierta estabilidad a lo real para considerar la posibilidad de una trayectoria científica, lo que implica el retorno del referente.

Así, Sylvain Auroux define la tarea de la epistemología histórica de las ciencias del lenguaje como la de la constitución de una «teoría verdadera de data correctos»[20]. No preconiza una simple sucesión y descripción de los data, sino la reconstrucción de redes complejas de hipótesis y la elaboración de proposiciones con valor de verdad, asignables a campos particulares de conocimiento. El estudio sincrónico de los sistemas, de sus conexiones, aparece entonces claramente como un primer momento, un estadio en el pensamiento estructuralista historizado: «El estudio de los sistemas parece ser previo al de sus transformaciones. En tanto que se limite, no tendremos ideas precisas sobre qué es la producción de conocimientos»[21]. Estos dos tiempos de la aproximación permiten evitar la falsa alternativa entre continuismo teleológico y discontinuismo relativista.

El estatismo del primer estructuralismo o el discontinuismo del neoestructuralismo pueden así ser superados conservando la aportación del método estructural, evitando rechazar las lógicas endógenas y exógenas que trabajan para la transformación del sistema, y van a permitir crear algo nuevo a partir de un salto cualitativo, conservando a la vez buena parte del antiguo sistema en una nueva organización. Es la orien-

[20] S. Auroux, *La Sémiotique des encyclopédistes*, cit., p. 11.
[21] *Ibid.*, p. 17.

tación que defiende Patrick Tort en su crítica de *La Raison classificatoire*[22], cuando considera la evolución científica, las rupturas inherentes a sus innovaciones, y la conexión necesaria con los fenómenos externos que cuestionan los equilibrios.

Partidario de un modelo heurístico que pueda reconstruir la dinámica histórica, Patrick Tort propone la noción de envite como central y articulada con estrategias diversas y antagónicas. Observa así, no cimientos discursivos inmóviles como Foucault, sino periodos de crisis discursivas que revelan incompatibilidades internas, tensiones propias de las contradicciones de las unidades discursivas e invertidas en envites exógenos: «Crisis del fijismo en Agassiz, crisis de la distinción del "reino humano" en De Quatrefages, subversión "transformista" final del gran proyecto taxonómico del "método natural" en Adanson, conflicto externo e incoherencias internas de las clasificaciones de las ciencias de Comte y Spencer, conflicto del modelo hegeliano y del modelo darwiniano en la lingüística evolucionista de Schleicher...»[23].

DEL TIEMPO SUSPENDIDO AL TIEMPO RECOBRADO

En una perspectiva así, la historia no puede ser reducida al papel de simple contingencia exógena, como cuando Lévi-Strauss considera que el paso de la mitología a la filosofía en Grecia hubiera podido producirse en cualquier otra parte, y sería resultado de hecho de un milagro puramente fortuito.

La escuela antropológica de Jean-Pierre Vernant ha mostrado al contrario que esta ruptura deja ver relaciones homológicas entre el nacimiento del discurso filosófico y la constitución del mundo de la ciudad de los iguales, en el momento en que la elaboración de una norma cívica rompe radicalmente con la tradición gentilicia. La negación de la historicidad o su reducción a la pura contingencia lleva entonces a no percibir cierto número de coherencias esenciales entre niveles diferentes. Esta negación fue, sin embargo, necesaria, según Maurice Godelier, para romper el historicismo del siglo XIX y las múltiples investigaciones de los orígenes: de la familia, del Estado, de la propiedad... Hubo que romper esa trampa: «No se pone la génesis antes de la estructura. El método clásico de la ciencia es comenzar por estudiar la estructura de los objetos antes de comprender su origen»[24]. Pero éste no es más que el primer paso de una trayectoria que luego debe captar el cambio como

---

[22] P. TORT, *La Rasion classificatoire*, Aubier, 1989.
[23] P. TORT, entrevista con B. MERTZ, *Critique communiste*, septiembre de 1989, p. 24.
[24] Maurice Godelier, entrevista con el autor.

facultad creadora, innovadora, así como sus manifestaciones que frecuentemente tienen el sentido de mantener la estructura, adaptándola. Para conservar lo idéntico, para reproducir la estructura, recientemente se ha comprendido que había que practicar el cambio constante. Los matemáticos, físicos, biólogos, integran cada vez más, como hemos visto, la variable temporal en su campo de análisis, en sus ecuaciones. La punta de lanza del saber en los Estados Unidos está hoy representada, con un apoyo matemático-lógico-simbólico de lo más refinado y el apoyo de la informática, por la «caología», es decir, el desciframiento del caos, que se percibe como la figura principal del universo. Es entonces la interpretación dinamista de las cosas la que tiende a sustituir al estatismo estructural, como aplaude Georges Balandier, que siempre ha defendido una antropología y una sociología dinamistas[25].

Es, en efecto, sintomático leer de la pluma de un biólogo, Philippe Kourilsky, lo que también se habría podido aplicar a la evolución reciente de las ciencias humanas: «El hecho es que hoy en día la biología molecular utiliza sobre todo representaciones estáticas. Pienso que deberían hacer un hueco a las representaciones dinámicas»[26].

Esta exclusión de la historia en el estructuralismo en ciencias humanas es percibida por algunos en los años setenta, entre ellos Gérard Genette, como una «puesta entre paréntesis provisional, una suspensión metódica»[27]. Gérard Genette preconiza también pasar al segundo momento de la trayectoria, el de la consideración de la historicidad, pero no predica, sin embargo, el retorno al historicismo tradicional. Diferencia en efecto por una parte la historia de la literatura como simple selección de monografías, y por otra parte la historia literaria tal y como es definida por Gustave Lanson a comienzos de siglo, es decir, una reconstrucción de las condiciones sociales de la producción y de la recepción literarias, programa no realizado pero firmemente defendido más tarde por Lucien Febvre, en 1941, y por Roland Barthes en 1960.

Una tercera forma de historia literaria se manifiesta con el estudio de las obras como documentos históricos, como ilustraciones de las sensibilidades de una época: fue practicada especialmente por Lucien Goldmann. Gérard Genette reprocha, sin embargo, a este último tipo de historia un uso insatisfactorio de la noción clásica de reflejo, y el hecho de atravesar la literatura pero permaneciendo fuera de ella. Preconiza, por lo tanto, otra forma de historicidad que «tendría como objeto pri-

---

[25] G. BALANDIER, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Fayard, 1988 [ed. cast.: *El desorden*, Barcelona, Gedisa, 1989].

[26] PH. KOURILSKY, debate con J.-F. Lyotard, J.-C. Pecker, J. Petitot y K. Pomian, moderado por M. Arvonny, F. Bott y Roger-Pol Droit, *Le Monde*, 15 de abril de 1988.

[27] G. GENETTE, «Poétique et histoire», *Figures III*, Le Seuil, 1972, p. 13 [ed. cast.: *Figuras III*, Barcelona, Lumen, 1989].

mero (y último) la literatura: una historia de la literatura considerada en sí misma y por sí misma»[28]. La obra o el autor son rechazados en tanto objetos demasiado singulares para servir a una historia concebida no como ciencia de las sucesiones, sino como ciencia de las transformaciones. Gérard Genette permanece fiel, por lo tanto, a la orientación estructuralista al asignar como objeto predilecto de esta nueva historia de la literatura las variaciones de las formas: los códigos retóricos, las técnicas narrativas, las estructuras poéticas. «Esa historia, en lo esencial, está por escribir»[29].

Necesita superar el prejuicio que hace incompatibles análisis sincrónico y análisis diacrónico. Gérard Genette defiende la concepción de una «historia estructural», que, por otra parte, define como la única historia auténtica. Sólo en un segundo momento del análisis podrá ser correlacionada de forma pertinente con la historia general.

---

[28] *Ibid.*, p. 17.
[29] *Ibid.*, p. 18.

40

UNA TOPO-LÓGICA

El estructuralismo se distanció de la historicidad para permitir la eclosión de estudios sincrónicos. Durante todo este periodo se asistió a un giro radical que tenía tendencia hasta entonces a privilegiar la dialéctica de las temporalidades, la búsqueda de los orígenes, y que desde ahora se orienta hacia el descubrimiento de las lógicas espaciales, hacia los múltiples juegos de posiciones y la observación de los límites de las relaciones posibles en el espacio.

El uso abundante de una terminología geográfica que determina el «dentro», el «fuera», el «horizonte», los «límites» o «fronteras» ofrece una escenografía casi teatral que Roland Barthes sabrá utilizar magníficamente para analizar el teatro raciniano. Pero el paisaje estructuralista no es, sin embargo, el del geógrafo: está por definición vacío de contenido y de sentido. Depende únicamente, según Lévi-Strauss, de la posición de los elementos que componen la estructura. Este universo vacío de lugares concretos, puramente abstracto, es de hecho un espacio «propiamente estructural, es decir, topológico»[1].

Más cercana al discurso geográfico en Michel Foucault, Roland Barthes o Claude Lévi-Strauss, la combinatoria de estas lógicas espaciales adopta en Jacques Lacan una forma más matemática, inspirada en Frege. Lacan aspira a hacer que el psicoanálisis acceda al estatuto de ciencia acercándose, mediante la manipulación de la cinta de Moebius, por ejemplo, a la topología diferencial. Lacan se inspira, en efecto, en esta rama de las matemáticas, surgida de Riesmann, que se propone como objeto fundar las nociones de límites, de continuidades, mediante el estudio de las propiedades de las figuras geométricas invariantes.

[1] G. DELEUZE, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», *Histoire de la philosophie. La philosophie au XX^e siècle*, dir. F. CHÂTELET, cit., p. 299.

La topología estructuralista practica la desvitalización sin anestesia de los contenidos trascendentales del espacio para sustituirlos por una lógica de los lugares y de sus posibles combinaciones. Los elementos de la estructura pierden todo su sentido singular y no reciben significado más que por su juego combinatorio. El desplazamiento que opera aquí el estructuralismo permite pasar de la observación al campo que la hace posible, a las condiciones de ésta, cuya lógica significante hay que reconstruir sin que sea nunca captable, visible, reducible a un objeto cualquiera. La estructura es esta falta de ser, ese agujero, esa apertura o Cosa, ese Significante primero, ese grado cero nunca a la vista, ese Ser que escapa al serahí, simple virtualidad. Sustituyendo la fenomenalidad por una noumenalidad kantiana estructural, el estructuralismo busca su lógica no en la profundidad vertical de una génesis imposible, sino en la horizontalidad de las múltiples posibilidades que animan cierto número de operadores del intercambio generalizado: el fonema, la prohibición del incesto, el objeto (a)... La lógica estructural se construye en el espacio. Ahora bien, «el espacio no designa nada, nada que exista, ninguna presencia a distancia; es el indicio de un afuera irreductible, y al mismo tiempo de un movimiento, de un desplazamiento que indica una alteridad irreductible»[2].

El espacio del estructuralismo es un espacio del afuera, un «otro lugar» no reductible a su actualización, es una matriz para diferenciar de la que sólo se pueden captar sus efectos secundarios. Se comprende así por qué el inconsciente fue privilegiado en sus versiones lingüística, antropológica o psicoanalítica durante la gran marea estructuralista. A partir de un inconsciente concebido en su indiferenciación originaria, se despliegan las lógicas estructurales y se legitima la búsqueda de una causalidad estructural en Althusser, de una causalidad metonímica en Jacques-Alain Miller, o de un sistema binario de diferencias en Jakobson o Lévi-Strauss. «Las estructuras son inconscientes»[3]: es la falta, lo incaptable, la diferancia en sentido derridiano, lo que de repente se ve proyectado al centro del espacio estructural.

Como hemos visto en cada uno de los estructuralistas, «no hay estructuralismo sin este grado cero»[4], ya sea el grado cero de la fonología, del parentesco, del mito, de lo simbólico... Es de esta posición cero de donde parte el análisis estructural. Condiciona, por el hecho de que no se identifica nunca con una identidad singular, la posibilidad misma del despliegue de la lógica serial del estructuralismo.

---

[2] J. Derrida, *Positions*, cit., p. 107.
[3] G. Deleuze, «À quoi reconnaît-on le structuralisme?», cit., p. 310.
[4] *Ibid.*, p. 318.

A partir de este vacío inicial puede desarrollarse un pensamiento del espacio con sus límites, sus pliegues, sus puntos de conexión, instituyendo una relación entre la estructura y su actualización, y ya no el paso de una estructura a otra, de un momento a otro: «No pensar ya que en el vacío el hombre desaparece. Porque el vacío no excava una falta; no prescribe una laguna que hay que colmar. No es nada más, ni menos, que el despliegue de un espacio donde por fin es posible pensar de nuevo»[5]. En este espacio vaciado de todo contenido inicial está excluida la pertinencia de la investigación de un sentido originario en beneficio de las lógicas infinitas del signo.

La geología foucaultiana: un arte de la mirada

Es significativo que el primer número de la revista de geografía lanzada por Yves Lacoste en 1976, *Hérodote*, invite a Michel Foucault a responder a las preguntas de los geógrafos del equipo de redacción. Se comprende el interés estratégico, para una geografía frecuentemente presentada como el grado cero del pensamiento, de movilizar la autoridad de todo un Michel Foucault. Pero este encuentro se explica sobre todo por el reconocimiento en la obra de Foucault de una «geograficidad» en sentido amplio, algunos de cuyos conceptos fundamentales permiten una apertura hacia la geopolítica. La revista *Hérodote* señala a este respecto la profusión de metáforas espaciales en Foucault: «posiciones», «desplazamientos», «lugares», «campo»... o propiamente geográficos: «territorio», «ámbito», «suelo», «horizonte», «archipiélago», «geopolítico», «región», «paisaje»..., y se asombra de que Foucault, cuando se refiere en sus análisis a algún área cultural, no los justifique, no los delimite realmente.

Foucault responde primero algo a la defensiva, por el temor de verse atrapado por la tribu de los geógrafos. Subraya que los conceptos en cuestión dependen más bien de las esferas jurídico-política, económico-jurídica, militar..., pero reconoce sin problemas que sus trabajos están muy marcados por las metáforas espaciales: «Se me han reprochado con frecuencia estas obsesiones espaciales, y en efecto me han obsesionado»[6]. Foucault explica de qué forma participa en la protesta en curso de la primacía concedida a lo temporal porque remite a la conciencia individual; mientras que el giro hacia la espacialidad permite rodear el sujeto para situarse en el nivel de las relaciones de poder, evitando toda referencia a cualquier intencionalidad, y situando la pers-

---

[5] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 353.
[6] *Id.*, *Hérodote* 1 (1976), pp. 71-85.

pectiva de análisis en los efectos tangibles del poder en el espacio discursivo.

Una revista como *Hérodote*, que quiere promover una geopolítica hasta entonces olvidada por la disciplina geográfica, no puede más que felicitarse por ver a un filósofo como Foucault no contentarse con utilizar los conceptos geográficos como metáforas, sino convertirlos en verdaderos instrumentos de análisis. Así, cuando Foucault presenta el panóptico de Bentham como modelo social en *Vigilar y castigar:* «Usted evoca incluso en la conclusión la "geopolítica imaginaria" de la ciudad carcelaria»[7]. Desde el comienzo de sus trabajos, Foucault había hecho predominar toda una dialéctica entre saber y poder basada en las nociones de estrategias, de tácticas. El encuentro con geógrafos que acentúan el hecho de que la geografía «sirve ante todo para hacer la guerra» no podía ser más que fructífero, y las barreras disciplinares caen de nuevo cuando Foucault admite antes sus interlocutores: «Me doy cuenta de que los problemas que usted plantea respecto a la geografía son esenciales para mí [...]. La geografía debe estar en el centro de aquello de lo que me ocupo»[8].

Al privilegiar los juegos de la mirada, Foucault practica una aproximación similar a la del geólogo que se dedica a observar discordancias, lagunas y distintas delimitaciones entre las capas estratigráficas, analizadas a partir de cortes horizontales. Los fundamentos de la arqueología foucaultiana parecen entonces enraizarse en una geología discursiva. De la misma manera que el geólogo estudia los determinantes de la organización topográfica del terreno, Foucault no considera sus objetos de estudio desde una relación de inmediatez, sino que estudia sus condiciones de posibilidad. Así, la clínica, la prisión, la locura, la sexualidad, no son para él objetos cuya historicidad y organización habría que desarrollar, sino medios para captar las condiciones en las cuales estos objetos son pensables, no a partir de alguna hondura trascendental, sino preguntándose por las distribuciones originarias de lo visible y lo invisible «a ras de lenguaje»[9]. El enfoque se centra entonces en las distintas distribuciones de las relaciones entre significante y significado.

Juego de espacios, juego de miradas, la medicina bascula de un golpe del interés por los síntomas a un interés concentrado en los órganos: «La experiencia clínica se arma para explorar un nuevo espacio: el espacio tangible del cuerpo»[10]. Bichat y la transformación radical de los métodos de observación médica se sitúan en la inversión de las formas

---

[7] *Hérodote*, «Questions à M. Foucault», *ibid.*

[8] M. Foucault, *Hérodote, ibid.*

[9] *Id.*, *Naissance de la clinique* [1963], PUF, 1972, p. VII [ed. cast.: *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 1978].

[10] *Ibid.*, p. 123.

de visibilidad: «Lo que era fundamentalmente invisible se ofrece de repente a la claridad de la mirada»[11]. La anatomo-clínica puede entonces nacer, y la enfermedad puede separarse de la metafísica del mal. Es todavía el juego de lo visible y lo invisible lo que funciona como operador principal en el espacio penitenciario. Se ofrece, en efecto, como modelo en toda la sociedad para el conjunto de las prácticas disciplinarias. La prisión nace de este deseo de escrutar un espacio social concebido como transparente. El poder disciplinario impone «a los que somete a un principio de visibilidad obligatoria»[12].

La individualización y la visibilidad máximas situadas en la cumbre en el Antiguo Régimen, donde el poder se ofrece como espectáculo en el acto del suplicio impuesto al condenado, son sustituidas en la época moderna por una configuración totalmente distinta, con la individualización y la visibilidad decrecientes: el poder se funcionaliza al mismo tiempo que se vuelve anónimo e invisible. El modelo es el panóptico que permite ver desde la torre central sin ser visto, y sirve así para múltiples aplicaciones: «Es un tipo de implantación de los cuerpos en el espacio»[13]. Ya el cuadro de Velázquez utilizado por Foucault en *Las palabras y las cosas* revelaba la importancia que concedía a la mirada y a la inversión infinita del espectador y del modelo, del sujeto y del objeto. Todo se representa en la superficie de la tela del pintor, simple juego de pliegues y repliegues de los motivos que se disponen en un espacio infinito.

Estratígrafo de la discursividad en sus discontinuidades, Foucault toma también el vocabulario de la geología. En *Las palabras y las cosas*, se trata de «erosión», de «playa», de «capa», de «sacudida», de «estrato»: «Es a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil al que devolvemos sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta bajo nuestros pasos»[14]. La propia noción de episteme, considerada como un amplio zócalo transversal que no puede evolucionar, sino solamente bascular a golpe de seísmos o dejar lugar a otra capa que va a superponerse a la primera y sedimentarse, encuentra su correspondencia en la aproximación del geólogo; hay que recordar por otra parte que Lévi-Strauss la había convertido en la inspiración principal de su antropología estructural cuando afirmaba en *Tristes trópicos* que reconocía «tres maestros»: Freud, Marx y la geología. Sin duda no se trata en el caso de Foucault, como en Lévi-Strauss, de naturalizar la cultura, sino de sustituir una aproximación genética, histórica, por una orientación horizontal, sincrónica, espacial.

---

[11] *Ibid.*, p. 199.
[12] M. Foucault, *Surveiller et punir*, cit., p. 189.
[13] *Ibid.*, p. 207.
[14] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 16.

El juego del dentro y del fuera y la combinación de los diversos lugares del espacio fueron objeto de una atención renovada. Jean-Pierre Vernant define así el espacio de los griegos como una tensión entre dos polos: Hestia que representa el dentro, el repliegue del grupo humano sobre sí mismo, y Hermes, el fuera, la movilidad, la apertura. Esta bipolaridad espacial organiza la oposición masculino/femenino, y sirve para pensar la división del trabajo según estos dos polos. Hestia representa los valores autárquicos, endógamos y «en el terreno de las actividades económicas, la mujer representa la tesaurización, y el hombre la adquisición»[15].

La antropología raciniana que elabora Roland Barthes es también esencialmente espacial. En la escena del teatro raciniano, Barthes percibe toda una lógica topográfica articulada alrededor de un centro, las periferias y un fuera de escena: el exterior. Fuera de la escena se encuentra relegada la historia, mientras que la tragedia se despliega en el espacio escénico visible: «El Exterior [...] contiene tres espacios: el de la muerte, el de la huida, el del Acontecimiento»[16]. La unidad trágica del tiempo, del lugar, se delimita espacialmente por los contornos de lo que es accesible directamente a los espectadores de la tragedia. La propia definición del héroe trágico es estar encerrado en este espacio escénico: «El que no puede salir sin morir: su límite es su privilegio, la cautividad su distinción»[17].

El acontecimiento histórico es rechazado al segundo plano, al afuera, no interviene más que por lo que se dice en escena. Mantenido a distancia, pierde su eficacia y deja que se despliegue la inexorable lógica trágica del combate entre la sombra y la luz en un marco que sigue siendo esencialmente espacial: «El conflicto trágico es una crisis de espacio»[18]. Es este cierre el que relativiza el peso de la historia y transforma el tiempo en tiempo inmóvil. La temporalidad sólo puede ser captada en una compulsión de repetición, puesto que no hay ninguna posibilidad de superación dialéctica para salir del mundo trágico atrapado en su cierre espacial. Barthes capta lo trágico como una escenografía antimítica: tiende a reducir a cero todas las mediaciones que ofrece el mito para abandonar el conflicto en su brutalidad, su apertura desgarrada.

Es también esta lógica del espacio la que seduce a Barthes en la escritura de Robbe-Grillet. Sólo la vista, también aquí, permite engendrar una estética: «La escritura de Robbe-Grillet no tiene coartada,

---

[15] J.-P. Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, t. 1, cit., p. 153.
[16] R. BARTHES, *Sur Racine*, Le Seuil, 1963, p. 11.
[17] *Ibid.*, p. 14.
[18] *Ibid.*, p. 30.

espesor o profundidad: permanece en la superficie del objeto»[19]. Sólo el recorrido óptico es real según Robbe-Grillet; éste retoma la distinción heideggeriana entre el «ser-ahí», que es lo esencial, y el «ser-algo», que debe desaparecer. La calificación de los objetos de la nueva novela de Robbe-Grillet no debe existir más que bajo una forma «espacial, situacional, en ningún caso analógica»[20]. La nueva novela se funda en superficie para rechazar mejor la idea de interioridad, y dejar que se desarrolle la lógica circulatoria de los objetos en el espacio.

Esta topo-lógica ampliamente desarrollada por los trabajos estructuralistas había sido ya privilegiada por Lévi-Strauss. Las estructuras elementales del parentesco tienen una inscripción precisa en el dispositivo espacial de las sociedades primitivas y cuando Lévi-Strauss reconstruye la organización aldeana de los bororo en *Tristes trópicos*, está especialmente atento a la organización muy elaborada de la aldea, donde la población está repartida a ambos lados de un diámetro que la divide en dos grupos: los cera y los tugaré. Esta división condiciona estrictamente las relaciones de parentesco, puesto que un individuo pertenece siempre a la misma mitad que su madre y no puede casarse más que con un miembro de la otra mitad: «Si mi madre es cera, yo también lo soy y mi esposa será tugaré»[21]. Todo se organiza a partir de este cierre organizado según una estructura binaria en la población bororo.

Volvemos a encontrar el mismo cierre en la aproximación léviStraussiana a la mitología. La metáfora utilizada sobre el sentido de esa larga investigación de las *Mitológicas* es sintomática del predominio espacial, puesto que se trata de un «rompecabezas»[22] que hay que montar. Sea cual sea el área cultural prospectada, los mitos, según Lévi-Strauss, expresan lo mismo, que es lo que quiere decir con «la tierra de la mitología es redonda»[23]. Postula, en efecto, una doble unidad original que hay que descubrir, más allá de la diversidad de las comunidades sociales: unidad del sistema y unidad del mensaje.

El topos neuronal

El predominio concedido por Lévi-Strauss a los grandes cortes transversales, sincrónicos, al topos, se corresponde con una voluntad de

---

[19] R. Barthes, «Littérature objective», *Critique* (1954) [reimp. en: *Essais critiques*, cit., p. 30].

[20] *Ibid.*, p. 33.

[21] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, 1955, p. 230 [ed. cast.: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970].

[22] *Id.*, *Du miel aux cendres*, cit., p. 395.

[23] *Ibid.*, p. 201.

naturalización de la cultura. La ambición principal del proyecto estructuralista está esencialmente ahí, en el deseo de reconciliar lo que ha sido progresivamente disociado en la evolución del pensamiento occidental: la esfera de lo sensible y la de lo inteligible. El rechazo de este divorcio llevó a Lévi-Strauss a romper con su disciplina de origen, la filosofía, y a buscar en la antropología los medios para demostrar el carácter arbitrario de esa división del mundo situándose justamente en la unión de la naturaleza y de la cultura: «El estructuralismo [...] reconcilia lo físico y lo moral, la naturaleza y el hombre, el mundo y la mente»[24].

En esta frontera, en este paso entre naturaleza y cultura, Lévi-Strauss percibe la emergencia de una lógica binaria que coincide con las primeras formas de simbolización. Así, el totemismo traduce este paso y Lévi-Strauss ve en la utilización totémica de las especies naturales, animales o vegetales, la expresión de elecciones elaboradas en función de su capacidad para hacer pensar. Lévi-Strauss llega incluso a postular una «homología de estructura entre el pensamiento humano en acción y el objeto humano al que se aplica»[25]. Es esta homología la que el estructuralismo permite comprobar.

En alas de la evolución reciente de las ciencias de la naturaleza y los progresos de las ciencias cognitivas, Lévi-Strauss va cada vez más en el sentido de una naturalización de la matriz estructural. Considera hoy que la clave se encuentra en una topología interna del cerebro humano. Es por lo tanto la biología la que parece que tiene que responder al enigma planteado por el desarrollo de las ciencias humanas, y resolver la tensión que atraviesa toda la obra lévi-straussiana entre un método estructural planteado como red de lectura del mundo y el esperado acceso final a las leyes de la estructura en la naturaleza. Por una extraña treta de la razón, el estructuralismo lévi-straussiano, cuyo programa inicial aspiraba a desnaturalizar la cultura, a distanciarse de la antropología física, se convierte en su contrario con una naturalización de la cultura cuya última clave tendría que ver con el topos neuronal.

---

[24] C. Lévi-Strauss, «Structuralisme et écologie», cit., p. 165.
[25] *Id.*, *Le Totémisme aujourd'hui*, cit., p. 130.

41

PARA UNA DIALÓGICA

El rechazado del estructuralismo, el sujeto, protagonizó un retorno tanto más espectacular cuanto que durante veinte años se había creído poder prescindir de él. Atrapado en una tensión constante entre divinización y disolución, el sujeto tuvo dificultades para reintegrarse en el campo del pensamiento con toda su complejidad, dividido entre su autonomía de poder y las redes de dependencia que lo condicionan. Frente a la falsa alternativa durante mucho tiempo presentada como ineluctable entre un sujeto todopoderoso y la muerte del sujeto, toda una corriente de la reflexión contemporánea se ha desarrollado alrededor del paradigma de la dialógica, de la acción comunicativa, y puede representar una vía real de emancipación como proyecto social, así como un paradigma fecundo en el campo de las ciencias sociales.

DE LA INTERTEXTUALIDAD A LA DIALÓGICA

Recordemos que Julia Kristeva y Tzvetan Todorov habían ya importado, en el campo de la crítica literaria, la concepción de Mijail Bajtin según la cual el objeto privilegiado debe ser la intertextualidad y una aproximación dialógica a la literatura. Esta nueva orientación permitió poco a poco que renaciese la referencia al autor que había sido negada como nivel pertinente. La normalización, la objetivación completa del creador literario, su transformación en simple objeto de procedimientos y procesos, había llevado a negar una dimensión fundamental: el escritor es un sujeto, y se dirige a otro en una trayectoria de comunicación, sin la cual su obra no tendría sentido.

Todorov, en el contexto de comienzos de los años ochenta, se inspira directamente en Bajtin en sus estudios críticos, y concibe el nivel dia-

lógico como intermediario principal entre la primera fase del análisis que consiste en establecer los datos, y la última fase, que es la de la correlación con los mecanismos sociológicos, psicológicos. Entre estos dos niveles «se sitúa la actividad más específica y más importante del crítico y del investigador en ciencias humanas: es la interpretación como diálogo»[1].

Con la dialógica, no sólo un método nuevo de crítica literaria sustituye la exclusiva atención a los procedimientos de escritura, sino que es la consideración de una dimensión esencial de lo que fundamenta la especificidad de las ciencias humanas respecto a las ciencias de la naturaleza, la libertad humana y el ejercicio de esta libertad por la interpretación. Es en esta polifonía de voces, la del autor, el lector, el crítico, donde esta libertad puede encontrar un lugar de acción: no hablar de las obras, «sino con las obras»[2].

Es lo que lleva a cabo también Gérard Genette con su noción de transtextualidad que presupone correlacionar el texto y el contexto cultural amplio que lo rodea en el momento y en la diacronía. El texto se nutre entonces de todos los textos anteriores. Ahora bien, en este campo se pasa enseguida de una aproximación que busca las señales de los efectos de intertextualidad en el texto a una aproximación más sugerente, intuitiva, con el lector comparando el texto con sus propias preguntas y emociones. En el interior de esta tensión se sitúa el trabajo reciente de Genette, que no renuncia al programa estructural, pero le da un impulso nuevo, dialógico.

Esta noción de dialógica, nacida en el campo literario, va a ser fecunda en muchos otros dominios, y en primer lugar en lingüística. Toda la escuela pragmática francesa, según el modelo anglosajón, se apropió de esta aproximación y permitió el desarrollo en Francia de una filosofía del lenguaje que había sido ignorada hasta entonces en el Hexágono. Es el caso de Francis Jacques[3], que cree renovar el concepto de diálogo, tan antiguo como la filosofía puesto que ya Platón había alabado su uso en la enseñanza de la filosofía. Lejos de volver a una aproximación que no considerase los logros del pensamiento contemporáneo, Francis Jacques parte del policentrismo actual, de la puesta en tela de juicio definitiva de una categoría invariante de la universalidad, desmentida por la experiencia de la diferencia y de la inconmensurabilidad. Pero critica la exaltación posmoderna de los archipiélagos sin relaciones entre sí, que no pueden acabar más que en nuevas prisiones doradas, y le opone «la

---

1 T. Todorov, *Critique de la critique*, cit., p. 103.

2 *Ibid.*, p. 185.

3 F. Jacques, *Différence et subjectivité*, Aubier, 1982; *L'Espace logique de l'interlocution*, PUF, 1985.

idea de una racionalidad a la vez lingüística y comunicativa para una época que ha perdido la convicción de un logos único»[4].

En una filiación estrictamente lingüística, discípulo de Benveniste, y en una filiación comparatista, la de Jakobson y Martinet, profesor del Collège de France, Claude Hagège define su proyecto teórico como el de «una concepción interactiva llamada aquí dialogal»[5]. La lingüística, según él, estuvo fascinada por los formalismos hasta el punto de expulsar lo histórico, lo social, y de transformar lo humano en abstracción separada de toda significación. Hagège espera, por lo tanto, de ese hombre dialogal el necesario exclaustramiento de la lingüística: «Producto siempre renovado de una dialéctica de obligaciones, cuyas formas futuras se ignoran, y de libertades, cuya medida dependerá de su respuesta a los desafíos que se ven en su horizonte, el hombre dialogal sugiere por su propia naturaleza algunas señales de un discurso que sepa hablar de él de forma integral, y no de sus máscaras»[6]. Esta importancia de la dimensión dialógica de la lengua proviene en Hagège esencialmente de sus estudios de campo: «Esto me ha llegado del trabajo de campo. Me parece que si no se coloca en el centro lo que pasa en el seno de un individuo en situación dialogal, se deja escapar el 80 por 100 del lenguaje»[7]. Si hay universales, según Hagège, no son algunas abstracciones formales, que, sin embargo, puede ser útiles como condiciones favorables para la expansión de la lingüística. Los verdaderos universales, como muestra la experiencia de los niños salvajes, son «las instancias dialogales»[8]. Hagège inscribe entonces el estudio de la lengua en lo social, y defiende una sociolingüística criticando el cierre, la clausura chomskiana ante la sociedad.

El lingüista, según Hagège, no debe buscar un orden natural universal en un modelo de competencia al estilo de Chomsky, sino que debe hacerse historiador para captar las etapas en la estructuración de las lenguas. Sin duda este retorno a la historicidad no implica volver a una teoría del reflejo. Es importante recordar, en efecto, lo que Hagège llama «el principio de la doble estructuración»[9]: por un lado, las lenguas, al hablar del mundo, lo reinventan creando categorías por abstracción, y por el otro las lenguas se organizan a sí mismas en su sincronía. Esta fase interna de estructuración «organiza las propias lenguas, en varios

---

[4] F. Jacques, «Entre conflict et dialogue?», en *À quoi pensent les philosophes?, Autrement* 102 (noviembre 1988).

[5] C. Hagège, *L'Homme de parole*, cit., p. 9.

[6] *Ibid.*, pp. 396-397.

[7] Claude Hagège, entrevista con el autor.

[8] *Id.*, *L'Homme de parole*, cit., p. 88.

[9] *Ibid.*, p. 170.

niveles, en redes de solidaridades»[10]. Esta doble estructuración da forma a la autonomía de las lenguas en tanto que modelos productores de sentido: «Es eso lo que las hace funcionar como reservas conceptuales de principios clasificadores. Y es este funcionamiento el que traza una frontera epistemológica entre la lingüística y las ciencias de la naturaleza»[11].

Hagège, aunque situándose en una filiación estructuralista, en tanto que discípulo de Martinet y de Benveniste, se distancia del corte inicial entre lengua y habla establecido por Saussure. Este último lo había instituido como condición del carácter científico de la lingüística moderna: debía desembarazarse de lo contingente, de lo singular, por lo tanto del habla, para dedicarse a las regularidades y universales de la lengua. Hagège rechaza que esta distinción esté bien fundada, y la falsa alternativa que ha provocado: «Aislando demasiado la lengua del habla, como hicieron los estructuralistas clásicos, que privilegian una, y los pragmáticos, que entronizan la otra, se ignoran tanto las obligaciones que impone la primera como la relación dialogal que la segunda instaura»[12]. En el horizonte de esta dialógica está el sujeto, del que se busca captar a la vez lo que lo condiciona y lo que fundamente su libertad. Ya no el sujeto todopoderoso, sino el que puede presentarse como un enunciador, cuya construcción es el producto de la dialéctica entre las constricciones y las libertades que lo ligan a la lengua. Partiendo de esta dialectización entre necesidad estructural y libertad humana, variable según los momentos de la historia, es posible reconstruir la diversidad de mensajes, su variabilidad según el contexto, y tener acceso así a los sentidos ocultos que proporciona la intertextualidad: «El maestro de la codificación de estos textos en penumbra, también su maestro descifrador, es el enunciador psicosocial, criptólogo habitual»[13]. Hagège hace que el sujeto vuelva al horizonte de una lingüística que sigue deseosa de preservar los logros estructurales, y permite así reconciliar los términos de lo que durante mucho tiempo se presentó como antinomias: el movimiento y la estructura, la historia y lo invariante. Sin duda hay diferencias y disimetrías entre la temporalidad social y la temporalidad lingüística, pero hay que recordar que «la variación es inherente al lenguaje»[14]. El sujeto y la historia están decididamente de regreso, y la dialógica ofrece la perspectiva de un paradigma en ruptura con el momento estructuralista, aunque permita situarse en una perspectiva de superación de éste, más que en un movimiento de rechazo radical.

---

[10] *Ibid.*, p. 171.
[11] *Ibid.*, p. 171.
[12] *Ibid.*, p. 312.
[13] *Ibid.*, p. 336.
[14] *Ibid.*, p. 370.

El paradigma dialogal no es válido solamente para los lingüistas de profesión, como técnica operativa, sino que es también el horizonte teórico de una filosofía, la del heredero actual de la escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, profesor de la Goethe Universität de Frankfurt. Crítico de las tesis posmodernas y de su nihilismo subyacente, Habermas no vuelve, sin embargo, a una concepción del sujeto todopoderoso, y traza los posibles caminos de una racionalidad comunicativa como fundamento de una teoría de lo social[15]. La tarea del filósofo es, según Habermas, encontrar los medios para recomponer el vínculo social, evitar la disociación creciente entre individuo y sistema, entre el control de las actividades científicas y la voluntad democrática, retomando la ambición democrática y una comunicación auténtica entre los miembros de la sociedad sobre la base de la racionalidad. Este deseo de conciliar la universalidad de la razón y el ideal democrático exige recuperar la ambición de la Ilustración y los ideales de la Revolución francesa, minados durante cien años de filosofía alemana. El ideal de un universalismo moral debe ser retomado por el pensamiento moderno y buscado en la relación de intercomprensión entre los individuos, las culturas, las diferencias, y no fundado en un sujeto ilusorio plenamente consciente, dueño de sí mismo. «Las normas deben, también ellas, poder fundamentalmente recoger el asentimiento racionalmente motivado de todos los interesados, en condiciones que neutralicen todos los motivos excepto la búsqueda cooperativa de la verdad»[16].

El paradigma de la dialógica no podía más que seducir a un sociólogo francés, adversario desde el primer momento del estructuralismo, y cuya preocupación constante fue construir un método que permita comunicar todo lo que se presenta como disperso: Edgar Morin. La comunicación no significa para él la reducción o la unificación en el interior de una ciencia común que uniese la biología, la psicología, la sociología y la antropología. Se trata, según Edgar Morin, de hacer que se comuniquen ámbitos inseparables que constituyen una realidad indivisible y compleja. Desde una perspectiva semejante, la dialógica es considerada como un instrumento especialmente apropiado para pensar su articulación, y es a la vez una visión del mundo que puede permitir evitar toda forma de reduccionismo: «A través de esta dialógica el Universo se construye, se desarrolla, se destruye, evoluciona»[17]. Además, el concepto de dialógica tiene para Edgar Morin la ventaja de representar la complementariedad de entidades contradictorias, más que su oposición

---

[15] J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1988 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987]; *Le Discours philosophique de la modernité*, cit.

[16] *Id.*, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1, cit., p. 36.

[17] E. Morin, «Ce que a changé dans la vie intellectuelle française», art. cit., pp. 72-84.

irreductible: «Este concepto ha llegado a mí para permitirme no utilizar la palabra dialéctica»[18]. La dialógica le permite proseguir una reflexión sobre la contradicción, sin concebir una necesaria superación a partir de la fractura de la unidad. Al contrario, parte del postulado de que esta unidad puede surgir de la dualidad, de la unión de dos principios lógicamente heterogéneos entre sí.

Rechazando el distingo entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas, Morin buscan tender puentes entre estos dos ámbitos para captar sus articulaciones. Este rechazo de la compartimentación y del reduccionismo a algunas variables formalizadas extraídas de la realidad, esta ambición situada en la encrucijada de las ciencias biológicas y sociales, fueron favorecidos, entre otras cosas, a partir del post-68, por la participación de Morin, invitado por el Dr. Jacques Robin, en el «grupo de los diez», que incluía cibernéticos, biólogos, médicos. En 1969, Morin es invitado al Salt Institute of Biological Studies, por el Departament for Human Affairs dirigido por Jacob Bronowski, y se percata de la importancia social de la biología. No se trata entonces para él de criticar la disolución del hombre celebrada por el estructuralismo en nombre de una divinización de éste, sino de pensar en el momento de un mundo policéntrico, complejo, movido por el desorden y el cambio incesante para que llegue «la inscripción humanista en el proceso inacabado de hominización»[19].

El sentido y el signo

Como muestra Paul Ricœur[20], la historia del pensamiento siempre ha estado dominada por una tensión y un entrecruzamiento entre las teorías del sentido y las teorías del signo. Ya en el *Cratilo*, Platón había enfrentado a los dos protagonistas, Hermógenes y Cratilo, discípulos de Heráclito, uno para quien el origen de las palabras es una convención, y el otro que cree captar su significación en el vínculo que siguen teniendo con la naturaleza.

El estructuralismo habría sido una reacción contra la fenomenología de Husserl, que había colocado el uso de los signos bajo la dependencia de las lógicas del sentido. Con el estructuralismo, se asiste por lo tanto a una inversión decisiva según la cual la noción de sentido es de nuevo colocada bajo el imperio del signo. El estructuralismo se vincula

[18] E. Morin, conferencia organizada por la revista *Sciences Humaines*, Auxerre, 9 de noviembre de 1991.

[19] *Id.*, «Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française», art. cit., pp. 72-84.

[20] P. Ricœur, artículo «Signe» en la *Encyclopædia universalis, Corpus*, vol. 20, 1989, pp. 1075-1079.

a este respecto con la vieja tradición aristotélica que había hecho prevalecer las nociones de formas, y las había desarrollado de forma decisiva en la Edad Media con el desarrollo de la retórica, de la lógica, del nominalismo y, más tarde, de la gramática de Port-Royal, filiación explícitamente reivindicada por Chomsky,

Con la desaparición del paradigma estructuralista, se asiste, al contrario, al potente regreso del sentido. El éxito de una obra como la de George Steiner, *Presencias reales*[21], es sintomático de un período nuevo ávido de sentido, y preparado para apartarse definitivamente de la investigación semiológica, de la nueva crítica, para encontrar las vías para un acceso directo a la obra de arte, a lo emocional. Este giro no hace más que revelar la aurora de una época nueva, pero corre el riesgo de traer al mismo tiempo una extraordinaria regresión si ese giro se paga al precio de la negación de todo el trabajo de elucidación del periodo anterior. Si bien George Steiner expresa bien la carencia, la insatisfacción que resulta de todos los intentos de formalización de la creación que han sido realizados hasta entonces, poniendo entre paréntesis toda referencia al contenido, al sentido, para que se desplieguen mejor las lógicas inconscientes del signo, no es posible dejar de estar inquieto cuando sueña como una ciudad «de donde se haya expulsado al crítico»[22] y que hubiese proscrito cualquier forma de comentario de las obras en la medida en que son autosuficientes: «El árbol muere bajo el peso de una hiedra ávida»[23].

Se puede fácilmente ver tras este ataque la expresión de una posición elitista que rompe con el contrato democrático del que el estructuralismo quería erigirse en portador. George Steiner prefiere dejar a las masas ante las telenovelas o la lotería, mientras que una elite pueda saborear a placer a Esquilo en el texto original, en una relación de inmediatez que sólo ella va a poder adquirir. Si bien el retorno al sentido es necesario, y si algunas críticas sobre las confusiones entre lo lógico-matemático y el arte están justificadas, es deplorable ver al pensamiento funcionar como un péndulo que reduce a la nada lo que sucedió antes.

La única posición que permite evitar que todos los avances notables realizados por el paradigma que se puede calificar de forma indiferente de estructuralista o de crítico, no sean sumergidos por la moda de los cinco sentidos, es promover una relación dialógica entre lo que Paul Ricœur define como los dos niveles del sentido: el explicativo del juego interno de las dependencias estructurales del texto, y el interpretativo,

---

[21] G. Steiner, *Réelles Présences*, Gallimard, 1991 [ed. cast.: *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1998].

[22] *Ibid.*, p. 23.

[23] *Ibid.*, p. 71.

que por definición permanece abierto hacia la referencia al sentido y hacia un «fuera» del lenguaje. Ahora bien, estos dos niveles, semiológico e interpretativo, como pensaba ya Gérard Genette en los años sesenta, no se excluyen entre sí, sino al contrario, se complementan.

El nivel interpretativo o hermenéutico permite dejar siempre abierta la perspectiva del trabajo crítico y favorece los nuevos impulsos que se manifiestan en una intersubjetividad, más allá de las distancias espaciales y temporales. Permite promover una comunicación dialógica entre mundos que rechazan dejarse atrapar en una situación de islotes. El diálogo como forma de vivir lo universal en la era de lo relativo; la dialógica como expresión de la razón en la era del regreso del fundamentalismo: este programa, tanto social como científico, debe permitir una salida del estructuralismo, sin olvidar que éste nos ha enseñado definitivamente que la comunicación nunca es totalmente transparente para sí misma. Volver a esta ilusión sería la mejor forma de preparar Farenheit 451.

ANEXO
Lista de entrevistas realizadas

Marc ABÉLÈS, antropólogo, investigador del laboratorio de antropología social, EHESS.
Alfred ADLER, antropólogo, investigador del laboratorio de antropología social, EHESS.
Michel AGLIETTA, economista, catedrático de economía en la Universidad París-X.
Jean ALLOUCH, psicoanalista, director de la revista *Littoral*.
Pierre ANSART, sociólogo, catedrático de la Universidad París-VII.
Michel ARRIVÉ, lingüista, catedrático de la Universidad París-X.
Marc AUGÉ, antropólogo, director de estudios en la EHESS, presidente de la EHESS.
Sylvain AUROUX, filósofo y lingüista, director de investigación del CNRS.
Kostas AXELOS, filósofo, antiguo redactor jefe de la revista *Arguments*, da clase en la Sorbona.
Georges BALANDIER, antropólogo, catedrático de la Sorbona, director de estudios en la EHESS.
Étienne BALIBAR, filósofo, profesor titular de la Universidad París-I.
Henri BARTOLI, economista, catedrático de la Universidad París-VIII.
Daniel BECQUEMONT, anglicista y antropólogo, catedrático de la Universidad de Lille.
Jean-Marie BENOIST, filósofo, subdirector de la cátedra de historia de la civilización moderna en el Collège de France, muerto en 1990.
Alain BOISSINOT, historiador de la literatura, profesor de letras en el preparatorio del liceo (instituto) Louis-le-Grand.
Raymond BOUDON, sociólogo, catedrático de la Universidad París-IV, director del grupo de estudio de los métodos de análisis sociológicos (GEMAS).

Jacques BOUVERESSE, filósofo, catedrático de la Universidad París-I.
Claude BRÉMOND, lingüista, director de estudios en la EHESS.
Hubert BROCHIER, economista, catedrático de la Universidad París-I.
Louis-Jean CALVET, lingüista, catedrático de la Sorbona.
Jean-Claude CHEVALIER, lingüista, catedrático de la Universidad París-VII, secretario general de la revista *Langue Française*.
Jean CLAVREUL, psicoanalista.
Claude CONTÉ, psicoanalista, antiguo jefe clínico en la facultad de medicina de París.
Jean-Claude COQUET, lingüista, catedrático de la Universidad París-VIII.
Maria DARAKI, historiadora, catedrática de la Universidad París-VIII.
Jean-Toussaint DESANTI, filósofo, dio clase en la Universidad París-I y en la ENS de Saint-Cloud.
Philippe DESCOLA, antropólogo, director adjunto del laboratorio de antropología social.
Vincent DESCOMBES, filósofo, profesor en la Johns Hopkins University.
Jean-Marie DOMENACH, filósofo, antiguo director de la revista *Esprit*, creador del CREA.
Joël DOR, psicoanalista, director de la revista *Esquisses psychanalytiques*, catedrático de la Universidad París-VII.
Daniel DORY, geógrafo, investigador del CNRS, en París-I.
Roger-Pol DROIT, filósofo, editorialista en *Le Monde*.
Jean DUBOIS, lingüista, catedrático de la Universidad París-X, revista *Langages*.
Georges DUBY, historiador, profesor del Collège de France.
Oswald DUCROT, lingüista, director de estudios de la EHESS.
Claude DUMÉZIL, psicoanalista.
Jean DUVIGNAUD, sociólogo, catedrático de la Universidad París-VII.
Roger ESTABLET, sociólogo, miembro del CERCOM (EHESS), profesor titular de la Universidad de Aix-Marseille.
François EWALD, filósofo, presidente de la asociación para el centro Michel Foucault.
Arlette FARGE, historiadora, directora de investigación en la EHESS.
Jean-Pierre FAYE, filósofo, lingüista, catedrático de la Universidad Filosófica Europea.
Pierre FOUGEYROLLAS, sociólogo, catedrático de la Universidad París-VII.
Françoise GADET, lingüista, catedrática de la Universidad París-X.
Marcel GAUCHET, historiador, responsable de redacción en la revista *Le Débat*.
Gérard GENETTE, lingüista, semiólogo, director de estudios en la EHESS.
Jean-Christophe GODDARD, filósofo, profesor de clase preparatoria HEC.

Maurice GODELIER, antropólogo, director científico en el CNRS, director de estudios en la EHESS.
Gilles-Gaston GRANGER, filósofo, profesor del Collège de France.
Wladimir GRANOFF, psicoanalista, médico jefe del centro médico-psicológico de Nanterre.
André GREEN, psicoanalista, antiguo director del Institut de Psychanalyse de Paris.
Algirdas-Julien GREIMAS, lingüista, director de estudios emérito en la EHESS.
Marc GUILLAUME, economista, catedrático en la Universidad París-Dauphine, porfesor titular en la escuela politécnica, director del IRIS.
Calude HAGÈGE, lingüista, profesor del Collège de France.
Philippe HAMON, lingüista, catedrático de la Universidad París-III.
André-Georges HAUDRICOURT, antropólogo y lingüista.
Louis HAY, historiador de la literatura, fundador del ITEM.
Paul HENRY, lingüista, investigador del CNRS.
Françoise HÉRITIER-AUGÉ, antropóloga, profesora del Collège de France, directora del laboratorio de antropología social.
Jacques HOARAU, filósofo, profesor del centro de formación de profesores de Monlignon.
Michel IZARD, antropólogo, director de investigación del CNRS, codirector de la revista *Gradhiva*.
Jean-Luc JAMARD, antropólogo, investigador del CNRS.
Jean JAMIN, antropólogo, investigador del laboratorio de etnología del Musée de l'Homme, codirector de la revista *Gradhiva*.
Julia KRISTEVA, lingüista, catedrática de la Universidad París-VII.
Bernard LAKS, lingüista, investigador del CNRS.
Jérôme LALLEMENT, economista, profesor titular de la Universidad París-I.
Jean LAPLANCHE, psicoanalista, catedrático de la Universidad París-VII, director de la revista *Psychanalyse à l'Université*.
Francine LE BRET, filósofa, profesora del liceo (instituto) Jacqaues-Prévert de Boulogne-Billancourt.
Serge LECLAIRE, psicoanalista.
Dominique LECOURT, filósofa, catedrática de la Universidad París-VII.
Henri LEFEBVRE, filósofo, antiguo profesor en las Universidades de Estrasburgo, Nanterre, París-VIII, California.
Pierre LEGENDRE, filósofo, catedrático de la Universidad París-I.
Gennie LEMOINE, psicoanalista.
Claude LÉVI-STRAUSS, antropólogo, profesor del Collège de France.
Jacques LÉVY, geógrafo, investigador del CNRS, coimpulsor de la revista *Espaces-Temps*.

Alain LIPIETZ, economista, encargado de investigación del CNRS y el CEPREMAP.
René LOURAU, sociólogo, catedrático de la Universidad París-VIII.
Pierre MACHEREY, filósofo, profesor titular de París-I.
René MAJOR, psicoanalista, da clase en el Collège International de Philosophie, director de *Cahiers Confrontations*.
Serge MARTIN, filósofo, catedrático del liceo (instituto) de Pontoise.
André MARTINET, lingüista, profesor emérito de la Universidad René-Descartes y en la IV sección de la EPHE.
Claude MEILLASSOUX, antropólogo, director de investigación del CNRS.
Charles MELMAN, psicoanalista, director de la revista *Discours Psychanalytique*.
Gérard MENDEL, psicoanalista, antiguo interno del hospital psiquiátrico del Sena.
Henri MITTERAND, lingüista, catedrático de la nueva Sorbona.
Juan-David NASIO, psicoanalista, impulsa el seminario de psicoanálisis de París.
André NICOLAÏ, economista, catedrático de la Universidad París-X.
Pierre NORA, historiador, director de estudios de la EHESS, director de la revista *Le Débat*, editor en Gallimard.
Claudine NORMAND, lingüista, catedrática de la Universidad París-X.
Bertrand OGILVIE, filósofo, profesor en la École Normale de Cergy-Pontoise.
Michelle PERROT, historiadora, catedrática de la Universidad París-VII.
Marcelin PLEYNET, escritor, antiguo secretario de la revista *Tel Quel*.
Jean POUILLON, filósofo y antropólogo, investigador del laboratorio de antropología social, EHESS.
Joëlle PROUST, filósofa, grupo de investigación sobre la cognición, CREA, CNRS.
Jacques RANCIÈRE, filósofo, docente de la Universidad París-VIII.
Alain RENAUT, filósofo, catedrático de la Universidad de Caen, fundador del Collège de Philosophie.
Olivier REVAULT D'ALLONNES, filósofo, catedrático de la Universidad París-I.
Élisabeth ROUDINESCO, escritora y psicoanalista.
Nicolas RUWET, lingüista, catedrático de la Universidad París-VIII.
Moustafa SAFOUAN, psicoanalista.
Georges-Elia SARFATI, lingüista, docente en la Universidad París-III.
Bernard SICHÈRE, filósofo, catedrático de la Universidad de Caen, antiguo miembro del equipo Tel Quel.
Dan SPERBER, antropólogo, investigador del CNRS.
Joseph SUMPF, sociólogo y lingüista, catedrático de la Universidad París-VIII.

Emmanuel TERRAY, antropólogo, director de estudios de la EHESS.
Tzvetan TODOROV, lingüista, semiólogo, investigador del CNRS.
Alain TOURAINE, sociólogo, director de investigación de la EHESS.
Paul VALADIER, filósofo, antiguo redactor jefe de la revista *Études*, profesor del Centre Sèvres de París.
Jean-Pierre VERNANT, helenista, profesor emérito del Collège de France.
Marc VERNET, semiólogo del cine, catedrático de la Universidad París-III.
Serge VIDERMAN, psicoanalista, doctor en medicina.
Pierre VILAR, historiador, profesor emérito de la Sorbona.
François WAHL, filósofo, editor de Le Seuil.
Marina YAGUELLO, lingüista, catedrática de la Universidad París-VII.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

TÍTULO

III. El estructuralismo, entre cientificismo, estética e historia

IV. El declive del paradigma estructuralista